Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

25 Aniversario

AÑO 25, nº89

Abril - Junio

Teoría crítica y marxismos del Sur global

2 0 2 0

Nota aniversario
Utopía y Praxis Latinoamericana

Hace 25 años el maestro Álvaro Márquez-Fernández emprendió un camino con toda la ilusión del mundo: editar *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Muchas son las personas que han aportado su granito de arena en este proyecto, pero sin el esfuerzo y la constancia del maestro Álvaro la revista hoy no sería un referente en todo el mundo.

Sin embargo, consolidar una revista científica no es empresa fácil, y menos en la actualidad. En los tiempos que corren, los procesos de inspiración hegelianos no pasan por su mejor momento, pues son muchos los campos académicos en los que parece que se ha llegado a los límites de capacidad; el viaducto que en otras épocas nos llevaba a la realización del pensamiento parece saturada; en consecuencia, la obsesión por la productividad y los distintos procesos de acumulación han ido ganando pequeñas batallas. Con estos mimbres, da la impresión que algunas universidades (y sus correspondientes revistas científicas) prestan más interés a sus propias marcas que a una parte de las investigaciones que ellas mismas publican.

En un contexto como este, todavía adquiere más valor, si cabe, que una revista como *Utopía y Praxis* Latinoamericana haya cumplido 25 años. Porque en ella confluyen procesos de reflexión y de pertinencia; porque sus aportaciones nos permiten comprender mejor lo que somos y lo que queremos ser; porque contribuye en la tarea de concretar ciertas aspiraciones (¿utópicas?) del ser humano hacia su emancipación y, sobre todo, porque en su anhelo por convertirse en una herramienta de transformación social, nos proporciona práctica y hermenéutica de aquellas determinaciones históricas que, en mayor o en menor medida, precisan del diálogo y de la discusión razonada para asumir las riendas de nuestro destino.

Marc PALLARÈS PIQUER
Universidad Jaume I de Castellón
España

Utopía y Praxis Latinoamericana nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la Modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos/as actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Estudios de Género. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencia de los trabajos presentados.

Extra-Interlocuciones es la colección de Dosieres temáticos que presenta la revista internacional de Filosofía y Teoría Social Utopía y Praxis Latinoamericana a la comunidad internacional de investigadores/as de América Latina y otros continentes, comprometidos con la episteme inter y transdisciplinar del pensamiento crítico, alternativo, emancipador y decolonial. Los perfiles editoriales de esta colección son transversales entre las diversas disciplinas de las ciencias sociales lo que permite abordar cuestiones de relevancia que por su novedad requieren de una difusión entre redes de investigación internacionales. Su objetivo principal es publicar prácticas discursivas cónsonas con otra comprensión de las problemáticas actuales de la filosofía política y las ciencias sociales. A partir de experiencias emergentes que puedan transformar en su praxis las relaciones subjetivas de la convivencia que se desarrolla en el espacio público, el interés y propósito es hominizar el mundo de vida que sirve de sostenibilidad a la racionalidad del S. XXI. Saberes y epistemes radicalmente cuestionadoras que, en su presente actual y provenir posible, logren desconstruir los “puntos de apoyo” de la política de la Modernidad y generar otras relaciones de alteridad, perspectivas, vértices, encrucijadas y convergencias, que se encuentran implicadas en las dinámicas no lineales de la cultura y la Historia. Hoy día, en la era de la Globalización y las hegemonías tecno científicas, el valor político y trascendencia del sujeto vivo se encuentran en riesgo de fenecer. Las crisis del modo de producción y reproducción de los bienes materiales para satisfacer las contingencias de la vida, reclama la conciencia de un deber ser con suficiente fronesis para reecribir la otra Historia que pueda eliminar la aporía de sus propios fines…

Utopía y Praxis Latinoamericana es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

El sitio oficial de Utopía y Praxis Latinoamericana es el proporcionado por la Biblioteca Digital **Revicyhluz** de Revistas Científicas y Humanísticas pertenecientes al *Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información*, Serbiluz, de la Universidad del Zulia, LUZ; Maracaibo, Venezuela.

Serbiluz: http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia
Email: utopraxislat@gmail.com

Esta publicación cuenta con el apoyo editorial y de difusión de *Ediciones nuestrAmérica desde Abajo* y el *Directorio de revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur* (Deycrit-Sur). Se informa expresamente que este grupo solo colabora con la revista, pero que no posee ningún derecho sobre ella. Visite también su archivo en: ***http://deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html***

Utopía y Praxis Latinoamericana aparece indizada y/o catalogada en las siguientes bases de datos:

- REVENCyT (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Electroniscke Zeitschriftenbibliotethek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REDALyC (México) • REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España)
- Instituto de Información y Documentación enCiencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- DOAJ (Directory of Open Acces Journals)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO (México)
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- ISI Thomson citation Index
- SCImago Journal & Country Rank
- Scopus
- Flacsoandes.edu.ec
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal
- Qualis-Capes: B3 (Homologada)
- Publindex: A2 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI
- Deycrit-Sur
- WorldCat
- Zenodo.

DR © Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela.

EQUIPO EDITORIAL

Director Fundador
Álvaro B. Márquez-Fernández †
(1952-2018)
In memoriam

Directora
Zulay C. Díaz Montiel, Universidad del Zulia, Venezuela
diazzulay@gmail.com

Editor
Ismael Cáceres-Correa, Ediciones nuestrAmérica desde Abajo, Chile
utopraxislat@gmail.com

Directores Honorarios
Nohan CHOMSKY, Leonardo BOFF, Enrique DUSSEL, Gloria M. COMESAÑA-SANTALICES, Raúl FORNET-BETANCOURT, Gino CAPOZZI, Gianni VATTIMO, Andrés ORTÍZ-OSÉS

Comité Editorial
Roberto Agustín Follari; Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina: rfollari@gmail.com
Marc Pallarés Piquer; Universidad Jaume I de Castellón, España: pallarem@uji.es
Walter Omar Kohan; Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil: wokohan@gmail.com
Luis Sáez Rueda; Universidad de Grabada, España: lsaez@ugr.es
Emilia Bermúdez; Universidad del Zulia, Venezuela: ebermudezh@gmail.com
Antoni Aguiló; Universidade de Coimbra, Portugal: antoniaguilo@ces.uc.pt
Jonatan Alzuru Aponte; Universidad Austral de Chile, Chile: jonatan.alzuru@uach.cl
Gregorio Valera-Villegas; Universidad Central de Venezuela, Venezuela: gregvalvil@yahoo.com
Ismael Cáceres-Correa; Universidad de Concepción, Chile: utopraxislat@gmail.com
Esteban Torres Castaños; Universidad de Córdoba, Argentina: esteban.tc@gmail.com
Hugo Biagini; Universidad de La Plata, Argentina: hbiagini@gmail.com
Nestor Kohan; Universidad de Buenos Aires, Argentina: teoriasocial.na@gmail.com
Morelba Brito; Universidad del Zulia, Venezuela: mbritoc54@yahoo.com
Luigi di Santo; Universidad de Cassino y del Lazio Meridional, Italia: disanto.luigi100@tiscali.it
Luis González; Universidad del Zulia, Venezuela: ludwig73ve@yahoo.com
Leonor Arfuch; Instituto Gino Germani, Argentina: larfuch@yahoo.com.ar
Jorge Alonso; Universidad de Guadalajara, México: Jorge Alonso: jalonso@ciesas.edu.mx
José Quintero Weir; Universidad del Zulia, Venezuela: jqarostomba@gmail.com
Sara Beatriz Guardia; Universidad San Martín de Porres, Perú: sarabeatriz.guardia@gmail.com
Luis Garagalza; Universidad del País Vasco (UPV/EHU), España: luis.garagalza@ehu.eus
Gildardo Martínez; (Universidad del Zulia, Venezuela: gildardo1@gmail.com
Ricardo Salas Astraín; (Universidad Católica de Chile, Chile: rsalasa@gmail.com
Pedro Sotolongo; (Universidad de La Habana, Cuba:pedro.sotolongo@yahoo.com
Carlos Walter Porto-Gonçalves; (Universidad Federal Fluminense, Brasil: cwpg@uol.com.br
Edward Demenchónok; (Universidad Estadal de Fort Valley, EE.UU: demenche@usa.net

Comité Científico

Víctor MARTÍN FIORINO, Universidad Católica de Colombia, Colombia; Flor ÁVILA HERNÁNDEZ;Universidad Católica de Colombia; Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ, universidad Nacional de Colombia, Colombia; Boaventura de SOUSA SANTOS (Portugal), Franz HINKELAMMERT (Costa Rica), Friz WALLNER (Austria), Constança MARCONDES CESAR (Brasil), Didier Le LEGALL (Francia), Weinne KARLSSON (Suecia), Adela CORTINA (España), José Javier CAPERA FIGUEROA (México), Jesús MARTÍN-BARBERO (Colombia), Paolo FABBRI (Italia), Henrich BECK (Alemania), Angel LOMBARDI (Venezuela), Miguel Angel HERRERA ZGAIB (Colombia), Daniel MATO (Argentina), José Manuel GUTIÉRREZ (España), Helio GALLARDO (Costa Rica), Paula Cristina PEREIRA (Portugal), Javier ROIZ (España), Flavio QUARANTOTTO (Italia), Leonor ARFUCH (Argentina), Juan Luis PINTOS CEA NAHARRO (España), Alberto BUELA (Argentina), Alessandro SERPE (Italia), Carlos DELGADO (Cuba), Eduardo Andrés SANDOVAL FORERO (México), Yamandú ACOSTA (Uruguay), Jorge VERGARA (Chile), Miguel Eduardo CÁRDENAS (Colombia), Orlando ALBORNOZ (Venezuela), Adalberto SANTANA (México), Dorando MICHELLINI (Argentina)

Comité Editorial Asesor

Esteban MATE (Anthropos, España), Antonio SIDEKUM (Nova Harmonia, Brasil), Robinson SALAZAR (Insumisos Latinoamericanos, México), José Luis GÓMEZ MARTÍNEZ (Repertorio Iberoamericano, USA), Jesús E. CALDERA YNFANTE (Universidad Católica de Colombia, Colombia)

Comité de Ética

Jaime NUBIOLA (España), Francisco HIDALGO (Ecuador), Yohanka LEÓN DEL RÍO (La Habana, Cuba), Francois HOUTART (Bélgica).

Traductores/as

Sirio L. PILETTI RINCÓN (Venezuela)
Dionisio D. MÁRQUEZ ARREAZA (Brasil)

Asistente Web Site

Efraím J. MÁRQUEZ-ARREAZA (Canadá)

Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
Universidad del Zulia-Venezuela

Año 25, nº 89, abril-junio, 2020

Teoría crítica y marxismos del Sur global
Índice de Contenido

Editor Invitado

Néstor Kohan

Presentación «Teoría crítica y marxismos del Sur Global»
Néstor KOHAN…….10-12

ESTUDIOS

Michael LÖWY
Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui: dos marxistas disidentes contra la ideología del "progreso"/ *Walter Benjamin and José Carlos Mariátegui: two dissenting marxists against the ideology of "progress"*
……...13-21

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ
La integración y la utopía de una ciudadanía latinoamericana / *The integration and utopia of a Latin American citizenship*
……...22-37

Francisco TIAPA
Eurocentrismo, imágenes de la diferencia y espacios sociales de conocimiento en las fronteras de la Modernidad / *Eurocentrism, imagines of difference and social spaces of knowledge in the frontiers of Modernity*
……...38-54

ARTICULOS

Néstor KOHAN
El Marx tardío y la concepción multilineal de la historia / *The late Marx and the multilineal conception of history*
……..…….…….…..…….…….....55-69

Alexia MASSHOLDER
La cultura comunista de mediados del siglo XX y el impacto de la Revolución Cubana: el caso del Partido Comunista Chileno / The communist culture of the mid-twentieth century and the impact of the Cuban Revolution: the case of the Chilean Communist Party
……..…….…….…..…….…….....70-82

Adrián SOTELO VALENCIA
Marxismo y dependencia / *Marxism and dependence*
……..…….…….…..…….…….....83-97

Nayar LÓPEZ CASTELLANOS
Pensamiento crítico latinoamericano en tiempos de colapso / *Critical Latin American thinking in times of collapse*
……..…….…….…..…….…….....98-107

Miguel Ángel ROSSI
Acerca del fetichismo de la ley / *On law's fetishism*
……..…….…….…..…….……....108-124

Alex IBARRA PEÑA
Visión crítica del cepalismo y del jesuitismo en la filosofía de la liberación de Juan Rivano / *Critical visión of Cepalism and Jesuitism in the philosophy of liberation by Juan Rivano*
……..…….…….…..…….…….....125-136

Mario Iván URUEÑA SÁNCHEZ
Estado y sociedad civil en el siglo XXI: una mirada desde las teorías criticas / *State and civil society in the XXI century: a look from the critical theories*
……..…….…….…..…….……....137-143

Juan Carlos RAMÍREZ SIERRA
El continente martiano en la filosofía política identitaria de Alejandro Serrano Caldera / *The Martian continent in the political identity philosophy of Alejandro Serrano Caldera*
……..…….…….…..…….……....144-163

Edwin Alexander HERNÁNDEZ ZAPATA. Diana Vanessa VIVARES PORRAS
Epistemología para el mal. saberes PSI, autoridad y experticia en la locura / *Epistemology for evil. knowledge PSI, authority and expertise in the crazy*
……..…….…….…..…….……....164-178

Diego Fernando BARRAGÁN GIRALDO. Natalia SÁNCHEZ CORRALES. Alba Lucía CRUZ CASTILLO
Cartografía Social, usos y sospechas en el campo de la educación / *Social Cartography, uses and suspicions raised in the educational field*
……..…….…….…..…….……....179-198

Lida Esperanza VILLA CASTAÑO
El perdón estratégico crítico. Una necesidad para vivir juntos / *The critical strategic forgiveness. A need to live together*
……..…….…….…..…….……....199-210

ENSAYOS

Álvaro ACEVEDO-MERLANO
El animé como lienzo para analizar las tensiones entre prácticas epistémicas ancestrales y tecnocientíficas / *The anime as a canvas to analyze the tensions between ancestral and technoscientific epistemic practices*
……..211-226

John Harvy ARCIA GRAJALES
Medicina Tradicional y Gobierno Misak / *Traditional Medicine and Misak Government*
……..227-238

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

Jenny Andrea ROMERO GONZÁLEZ
La noviolencia en la formación de psicólogos en Colombia: Una necesidad en el contexto del posconflicto / Nonviolence in the training of psychologists in Colombia: A necessity in the *context of the post-conflict*
……..239-248

ENTREVISTAS

José Ángel BERGUA
La verdad es de todos. El testamento cultural de Andrés Ortiz-Osés
……..249-251

LIBRARIUS

LOSURDO Doménico. (2019). *El marxismo occidental. Cómo nació, como murió y cómo puede resucitar*, Madrid, Editorial Trotta, 207pp. (Nestor Kohan)
……..252-255

DIRECTORIO DE AUTORES/AS

……256-257

DIRECTRICES Y NORMAS DE ENVÍO

……258-260

GUIDELINES FOR PUBLICATION

……261-263

INSTRUCCIONES PARA LOS ÁRBITROS

……264-265

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

PRESENTACIÓN

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, nº 89 (abril-junio), 2020, pp. 10-12
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

PRESENTACIÓN
«Teoría crítica y marxismos del Sur Global»

Néstor KOHAN
teoriasocial.na@gmail.com
Universidad de Buenos Aires
IEALC, CONICET, Argentina

El presente dossier de la revista *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social «Utopía y Praxis Latinoamericana»* abarca e incluye un conjunto diverso de abordajes teóricos, filosóficos, sociológicos e historiográficos, elaborados a partir de un denominador común: el intento de reexamen de la teoría crítica y los marxismos del Sur Global durante una nueva época de turbulencias globales que atraviesan de punta a punta Nuestra América y el mundo.

Después de varias décadas de predominio intelectual de las metafísicas "post" (posmodernismo, posestructuralismo, posmarxismo, etc.), cuando se suponía que todo el mundo social se constituía exclusivamente a partir de "narrativas", "discursos", "significantes vacíos" y consensos parlamentarios, los conflictos sociales vuelven a tomar el primer plano de la escena contemporánea. A contramano de aquellas teorías académicas omnipresentes durante tantos años, que habían cancelado por decreto el pensamiento y los paradigmas inspirados en Karl Marx; las rebeliones populares, los golpes de estado, el racismo y la xenofobia, las luchas por el reconocimiento y las luchas de clases retoman el protagonismo en las discusiones actuales. No sólo en las Academias y los circuitos restringidos de discusión de expertos y especialistas, sino también en el ámbito menos prestigioso, pero más cotidiano de los noticieros nocturnos. Nuestra América vuelve a asistir, otra vez, al derrocamiento policial-militar de presidentes civiles. Y Europa, atónica, ve resurgir movimientos y partidos que no sólo reivindican a figuras como Hitler o Franco, sino que pretenden "tirar al mar" a las inmigraciones africanas, musulmanas y de todo el mundo periférico. En el mismo corazón de París, capital cultural de la vieja Europa, trabajadores y trabajadoras de chalecos amarillos incendian objetos en plazas y avenidas para que sus demandas y su voz sean oídas y difundidas. ¿Dónde quedó la "apacible y eterna tranquilidad" proporcionada por el Mercado que vaticinaba y prometía en 1989 Francis Fukuyama?

En ese contexto tan convulsionado un conjunto de autoras y autores abordan diversos problemas y textos vinculados a la tradición marxista y a la teoría crítica. Pero no desde un registro doctrinario monocorde, sino desde una pluralidad de voces diferentes e incluso desde disciplinas heterogéneas. Además, lo hacen reflexionando sobre producciones teóricas históricamente divergentes.

En la sección "Estudios", avanzando cronológicamente y ya entrando en la primera parte del siglo XX, el célebre pensador brasilero Michael Löwy, uno de los principales y más renombrados investigadores del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia (CNRS), incursiona y explora las afinidades electivas que vinculan a dos marxistas heterodoxos (que no se conocieron entre sí); el peruano José Carlos Mariátegui y el judío alemán, integrante de la escuela de Francfort, Walter Benjamin, ambos críticos de la modernidad occidental y la idea de "progreso".

La integración y la utopía de una ciudadanía latinoamericana es interpretada por el intelectual cubano Pablo Guadarrama. En su estudio, analiza la necesidad de asegurar desde la integración de los pueblos latinoamericanos, la soberanía de la región frente al neocolonialismo.

El investigador venezolano Francisco Tiapa, en su estudio, interpreta la construcción de significados como espacio de identidad y plataforma de sentido y pertenencia a un territorio. En la construcción del conocimiento fronterizo se halla la clave de una agenda para la liberación del modelo de conocer dominante,

encontrándose así, una multivocalidad de enunciados y utopías basadas en historias de resistencias culturales en el sur global.

En la sección "Artículos", el editor invitado de este dossier (profesor e investigador de la UBA y el CONICET argentino) comienza con un artículo centrado en la producción menos conocida y transitada del Marx tardío, aquel que en sus últimos escritos focaliza su mirada en la periferia del sistema mundial, incluyendo comunidades rurales de la India (Asia), Argelia (África) y los pueblos originarios de América. Materiales elaborados durante 1879 a partir de las reflexiones del autor de *El Capital* sobre el antropólogo Maxim Maximovich Kovalevsky.

A su turno, concentrándose en una problemática posterior, la investigadora de la UBA y el CONICET, Alexia Massholder indaga desde la historiografía los debates y discusiones que motivara la recepción del marxismo al interior del comunismo chileno y la forma como éste interpretara y resignificara a su manera la influencia de la revolución cubana.

Justamente en Chile, luego del golpe de estado de 1964 en Brasil, los principales exponentes de la teoría marxista de la dependencia (TMD) se reagruparon para continuar investigando y elaborando los núcleos centrales de una teoría —proscripta y perseguida en su país de origen— que marcaría las ciencias sociales de todo el continente. El prestigioso investigador mexicano del CELA Adrián Sotelo Valencia se centra en una de las principales figuras intelectuales de ese núcleo: Ruy Mauro Marini, exponente fundamental de aquella teoría. El abordaje que nos propone Sotelo Valencia llega a interrogaciones sobre el capitalismo actual y su crisis sistémica, indagando si siguen vigentes o no las categorías teóricas marxistas pergeñadas por Marini para explicarla.

También a la Universidad Nacional Autónoma (UNAM y sus centros de posgrado de México (CELA) pertenece el investigador y escritor Nayar López Castellanos, quien en su artículo aborda, describe y somete a discusión toda la ofensiva teórica que durante los últimos años ha sufrido la teoría crítica marxista justo en una época de ofensiva neoliberal y crisis ecológica.

Esa ofensiva teórica y política dirigida contra la teoría crítica, contra las experiencias de procesos sociales transformadores y en defensa del neoliberalismo ha tenido como baluarte cierto fetichismo jurídico que es puesto en entredicho por el investigador de la UBA y el CONICET argentino Miguel Ángel Rossi, quien realiza un novedoso, original y arriesgado entrecruzamiento polémico entre psicoanálisis lacaniano y teología de la liberación para someter a discusión uno de los núcleos centrales de la ofensiva neoliberal.

El prestigioso académico Alex Ibarra Peña, presenta una visión crítica desde la filosofía de la liberación de Juan Rivano del cepalismo y jesuitismo. Desde una concepción filosófica liberadora articula la discusión de propuestas alternativas a la teoría de la dependencia y la crítica neocolonial.

Mario Iván Urueña Sánchez, cuestiona los fundamentos teóricos de la idea de Estado y sociedad civil, analizando sus implicaciones actuales para repensar nuevas relaciones de poder entre estas dos categorías en occidente.

La influencia teórica del ideario martiano en la filosofía de Serrano Caldera es presentada por Juan Carlos Ramírez Sierra. Con su análisis realiza una reconstrucción ontológica del ser cultural nuestroamericano.

La maldad del hombre moderno considerada desde una epistemología para el mal, es planteada por Edwin Hernández y Diana Vivares. Considerando las ciencias PSI como saberes autorizados para enunciar verdades sobre la locura en occidente, realizan una crítica de los usos hegemónicos del conocimiento para excluir y marginar a sujetos desposeídos de dinero y poder, desde normas impuestas por el orden sociopolítico instaurado.

Diego Barragán, Natalia Sánchez y Alba Cruz, proponen otra comprensión teórico-práctica contrahegemónica de la producción de conocimiento en las ciencias socioculturales y en el campo de la educación, desde las experiencias pedagógicas que amplían el proceso de conocimiento con potencial crítico a los procesos de aprendizajes instituidos.

El perdón estratégico como necesidad para vivir juntos es analizado por Lida Villa como perdón político para la reconciliación y la reconstrucción del tejido social, en el contexto colombiano de las últimas cinco décadas, marcado por la violencia extrema. Desde propuestas ético-morales reflexiona polémicamente acerca de las experiencias de justicia transicional suscitadas en los países del Cono Sur y Sudáfrica que podrían servir de ejemplo de implementación para el logro de la paz social.

En la sección "Ensayos", Álvaro Acevedo reflexiona con un acierto magistral, acerca de las tensiones entre las prácticas epistémicas ancestrales y las tecnocientíficas, desde las narrativas del animé japonés, para luego hacer analogías entre las prácticas ancestrales latinoamericanas y epistémico-tecnocientíficas occidentales, con el propósito de develar el discurso dominante que no permite propiciar un diálogo horizontal.

John Arcia en su ensayo investigación-acción, nos presenta producto de conversaciones con personas del pueblo Misak, la medicina ancestral como forma de saber estar en la memoria de la tradición y resistencia, que han contribuido a la sobrevivencia de este pueblo originario.

Continuando con "Notas y Debates de Actualidad" la investigadora Jenny Romero trae a discusión el tema de la noviolencia y la necesidad de formación de los psicólogos para atender a las víctimas del conflicto armado colombiano, ayudándolos a reinsertarse en un ambiente sociopolítico de paz y solidaridad. Las diversas formas de violencia como la discriminación social y pobreza, entre otros, los relaciona con el modelo hegemónico de desarrollo social y cultural que se presenta como realidad compleja y con serias implicaciones ético-morales de la sociedad colombiana.

En la sección "Entrevistas" presentamos al profesor José Bergua en conversación sostenida con el intelectual español Andrés Ortiz-Osés, intitulada: "La verdad es de todos. El testamento cultural de Andrés Ortiz-Osés".

Finalmente, el dossier se cierra con una reseña crítica de uno de los pensadores marxistas contemporáneos más relevantes, recientemente fallecido: el filósofo italiano Doménico Losurdo, quien en su último libro somete a crítica el euro-occidentalismo y la dificultad para denunciar el neocolonialismo por parte de conspicuos integrantes del llamado "marxismo occidental".

Por último, todas las autoras y autores que participaron en este dossier, están conformando el directorio de autores. Más allá de sus diversos abordajes y perspectivas, comparten en común la esperanza de que sus aportaciones contribuyan a continuar desarrollando el pensamiento crítico en una época que no se caracteriza precisamente por prometer un "futuro luminoso" a la humanidad.

Nada mejor que intentar transitar en esa perspectiva a través de la prestigiosa *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social «Utopía y Praxis Latinoamericana».* De allí nuestro agradecimiento a todo el equipo de dirección.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ESTUDIOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 13-21
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui: Dos marxistas disidentes contra la ideología del 'progreso'

Walter Benjamin and José Carlos Mariátegui: two dissenting Marxists against the ideology of 'progress'

Michael LÖWY
michael.lowy1@gmail.com
Director emérito de investigaciones del Centro
Nacional de Investigaciones Científicas de Francia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740117

RESUMEN

Walter Benjamin, escritor judío de cultura alemana, y José Carlos Mariátegui, brillante intelectual revolucionario peruano, representan dos visiones disidentes en el campo del marxismo. Ambos pertenecen a universos geográficos, culturales e históricos muy diferentes. Cada uno ignoraba los escritos del otro. Benjamin no conocía nada sobre el marxismo latinoamericano, y Mariátegui conocía bien la cultura marxista europea, pero no leía alemán. A pesar de esta distancia, tienen muchos elementos comunes. En este texto sostenemos como hipótesis que entre ellos existe una verdadera afinidad entre sus pensamientos. Ambos comparten una crítica romántica de la civilización occidental moderna y un rechazo al dogma del progreso en la historia.

Palabras clave: civilización; historia; marxismo; modernidad; romanticismo.

ABSTRACT

Walter Benjamin, a Jewish writer of German culture, and José Carlos Mariátegui, a brilliant Peruvian revolutionary intellectual, represent two dissident visions in the field of Marxism. Both belong to very different geographical, cultural and historical universes. Each ignored the writings of the other. Benjamin knew nothing about Latin American Marxism, and Mariátegui knew European Marxist culture well, but he did not read German. Despite this distance, they have many common elements. In this text we hypothesize that there is a true affinity between their thoughts. Both share a romantic critique of modern Western civilization and a rejection of the dogma of progress in history.

Keywords: civilization; history; Marxism; modernity; romanticism.

Recibido: 18-11-2019 ● Aceptado: 15-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

[1]

La ideología del progreso (con o sin comillas) pudo, en la época de la Ilustración, desempeñar un papel crítico y subversivo frente al oscurantismo clerical y el absolutismo monárquico. Es el caso, por ejemplo, de *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1793), de Condorcet, o de escritos socialistas utópicos de su discípulo Saint-Simon. Pero a partir de la década de 1820, con «Ordre et Progrès» de Auguste Comte, esta ideología se convirtió en una apología del orden industrial y científico burgués. Un ejemplo particularmente sorprendente de conformismo «progresista» es la doctrina «ecléctica» de Víctor Cousin, quien en su *Introducción a la Historia de la Filosofía* (1828) desarrolló una impresionante «filosofía de vencedores», que asociaba con admirable elegancia el éxito de los vencedores y el progreso de la civilización:

> Yo absuelvo la victoria como necesaria y útil; yo comienzo ahora a absolverla como justa, en el sentido más estricto de la palabra; me comprometo a demostrar la moralidad del éxito. Por lo general vemos en el éxito que el triunfo de la fuerza es una suerte de simpatía sentimental que nos lleva hacia el vencido; espero haber demostrado que como siempre hay un vencido, y que el vencedor es siempre el que debe ser, es necesario probar que el vencedor no solo sirve a la civilización, sino que es mejor, más moral, y que por eso es el vencedor. Si no fuera así, habría una contradicción entre moral y civilización, lo que es imposible, siendo que la una y la otra son dos lados, dos elementos distintos pero armoniosos de la misma idea[2].

La filosofía de la historia de Hegel representa una versión más dialéctica del dogma «progresista». Hegel reconoce que la historia aparece, a primera vista, como un inmenso campo de ruinas donde resuenan «las lamentaciones sin nombre de los individuos», un altar donde «se sacrificaba la felicidad de los pueblos [...] y la virtud de los individuos.» Frente a esta «imagen aterradora», frente al «espectáculo distante de la masa confusa en ruinas», uno estaría inclinado a «un dolor profundo, inconsolable, que nada puede apaciguar», una profunda rebelión y aflicción moral. Sin embargo, debemos ir más allá de este «primer balance negativo» y superar esas «reflexiones sentimentales» para comprender lo esencial, es decir, que estas ruinas no son sino medios al servicio del destino sustancial, el «verdadero resultado de la historia universal»: la marcha de la Razón, la realización del Espíritu universal[3].

Se encuentra un eco de este «ardid de la Razón» (*List der Vernunft*) hegeliano en ciertos textos de Marx: por ejemplo, sobre la colonización de la India. Por otro lado, el capítulo sobre la acumulación primitiva de *El capital* está muy lejos de esta visión de la temporalidad histórica como un Progreso inevitable. Esto no impide que predomine en el marxismo del siglo XX, ya sea en su forma socialdemócrata o comunista (estalinista).

Walter Benjamin, el judío de cultura alemana, y José Carlos Mariátegui, el brillante intelectual peruano, representan dos visiones disidentes en el campo del marxismo. Ambos pertenecen a universos geográficos, culturales e históricos muy diferentes, y cada uno ignoraba los escritos del otro. Benjamin no conocía nada sobre el marxismo latinoamericano, y Mariátegui conocía bien la cultura marxista europea, pero no leía alemán. A pesar de esta distancia, tienen muchos elementos comunes: podemos hablar de una verdadera afinidad entre sus pensamientos. Ambos comparten una crítica romántica de la civilización occidental moderna y un rechazo al dogma del progreso en la historia. Nos ocuparemos aquí especialmente de este aspecto, pero también tienen otras convergencias: adhesión (en una forma poco ortodoxa) a las ideas comunistas, simpatía por la figura de León Trotsky, un gran interés por Georges Sorel, una verdadera

---

[1] Ponencia presentada en el Simposio Internacional en Conmemoración del 90º Aniversario de *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* que, organizado por la Cátedra José Carlos Mariátegui, dirigida por Sara Beatriz Guardia, tuvo lugar en Lima los días 18 y 19 de 2018.

[2] Cousin: *Cours de philosophie. Introduction à la philosophie de l'histoire,* 1828, Paris, Fayard, 1991, p. 242. Cité par Michèle Riot-Sarcey: *Le réel et l'utopie. Essai sur le politique au XIXème siècle,* París, Albein Michel, 1988, p.44.

[3] Hegel : *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire,* Paris, 10/18, 1965, p.103.

fascinación por el surrealismo y una visión «religiosa» del socialismo. Esta afinidad es aún más asombrosa porque, como hemos señalado, no hay ninguna «influencia» de uno sobre el otro.

+ + + +

El objetivo de Walter Benjamin (1892-1940) es profundizar y radicalizar la oposición entre el marxismo y las filosofías burguesas de la historia, agudizar su potencial revolucionario y elevar su contenido crítico. Es con este espíritu que él define tajantemente la ambición de *Passagenwerk*, el proyecto *Passages parisiens*, reeditado en la década de 1930, pero que dejó sin terminar:

> También se puede considerar como meta seguida metodológicamente en este trabajo la posibilidad de un materialismo histórico que haya aniquilado (*annihiliert*) en sí mismo la idea del progreso. Es precisamente oponiéndose a los hábitos del pensamiento burgués que el materialismo histórico encuentra sus fuentes[4].

Ese programa no implicaba ningún «revisionismo», sino, como Karl Korsch había intentado hacer en su propio libro –una de las principales referencias de Benjamin–, un retorno al propio Marx.

En su último escrito, su «testamento filosófico», *Thèses sur le concept de l'histoire* (1940), Benjamin describe el Progreso como una tormenta catastrófica que nos aleja del Paraíso, acumulando ruinas y víctimas. Su enfoque consiste exactamente en revertir la visión hegeliana de la historia, desmitificando el progreso y fijando un registro marcado de un profundo e inconsolable dolor –pero también de una profunda revuelta moral– sobre las ruinas que produce. Estos no son, como en Hegel, los testigos de la «caducidad de los imperios» –el autor de *La Raison dans l'Histoire* menciona los de Cartago, Palmira, Persépolis, Roma[5]– sino más bien una alusión a las grandes masacres de la historia –de ahí la referencia a los «muertos»– y a las ciudades destruidas por las guerras: desde Jerusalén, arrasada por los romanos, hasta las ruinas de Guernica y Madrid, las ciudades de la España republicana bombardeadas por la Luftwaffe en 1936-1937. Contra la historia como el «cortejo victorioso de los vencedores», Benjamin propone «limpiar la historia hacia atrás» cepillar a contrapelo (*Gegen den Strich*), considerando el punto de vista de las víctimas del «Progreso», y de aquellos que, como Espartaco, lucharon por la emancipación de los oprimidos.

¿Por qué designar el Progreso como una tormenta? El término también aparece en Hegel, quien describe «el tumulto de los acontecimientos del mundo» como una «tormenta que sopla sobre el presente».[6] Pero en Benjamin la palabra probablemente proviene del lenguaje bíblico, que evoca la catástrofe, la destrucción: es en una tempestad (de agua) que la humanidad se ahogó en el diluvio, y es por una tormenta de fuego que Sodoma y Gomorra fueron arrasadas. La comparación entre la inundación y el nazismo es también sugerida por Benjamin en una carta a Scholem de enero de 1937, en la que compara su libro *Deutsche Menschen*a con un «arca –construida "según el modelo judío"– frente al aumento del diluvio fascista»[7].

Pero este término también evoca el hecho de que, para la ideología conformista, el Progreso es un fenómeno «natural», gobernado por las leyes de la naturaleza y, como tal, inevitable, irresistible. En una de las notas preparatorias, Benjamin critica explícitamente este enfoque «naturalista» positivista del evolucionismo histórico: «El proyecto de descubrir "leyes" para la sucesión de eventos no es la única, y mucho menos la más sutil de las formas que ha tomado la asimilación de la historiografía a la ciencia natural»[8].

---

[4] Walter Benjamin: *Passagenwerk-Gesammelte Schriften (GS),* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. 1974, V, p.474.
[5] Hegel: *La Raison dans l'Histoire,* p.54.
[6] Ibíd.p. 35.
[7] Gershom Scholem: *Walter Benjamin-Die Geschichte einer Freundschaft,* Fráncfort/Main, Suhrkamp, 1975, p.252.
[8] Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte* (1940), *Gesammelte Schriften (GS),* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968, I, 3 p. 1231.

La crítica de la ideología burguesa del Progreso es, por lo tanto, inseparable para Benjamin de este positivismo. En una carta a Horkheimer, el 22 de febrero de 1940, escrita en francés, le explica a su amigo el objetivo de sus notas sobre el concepto de la historia: «establecer una escisión definitiva entre nuestra manera de ver y las supervivencias del positivismo que acechan incluso, las concepciones históricas de la izquierda.»[9] El positivismo aparece así, a los ojos de Benjamin, como el denominador común de las tendencias que él critica: el historicismo conservador, el evolucionismo socialdemócrata, el marxismo vulgar (especialmente de factura estalinista).

La crítica que Benjamin formula al historicismo está inspirada en la filosofía marxista de la historia, pero también tiene un origen nietzscheano. En una de sus obras de juventud, *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie* (citado en la epístola de la Tesis XII), Nietzsche ridiculiza la «admiración desnuda del éxito» de los historicistas, su «idolatría por lo factual» (*Götzerdienste des Tatsächlichen*) y su tendencia a inclinarse ante el «poder de la historia». Puesto que el Diablo es el maestro del éxito y del progreso, la verdadera virtud consiste en levantarse contra la tiranía de la realidad y nadar contra la corriente histórica. Existe un vínculo evidente entre este panfleto nietzscheano y la exhortación de Benjamin a escribir la historia *gegen den Strich*. Pero las diferencias no son menos importantes: mientras que la crítica de Nietzsche al historicismo es en nombre de «La vida» o del «Ser heroico», la de Benjamin habla en nombre de los vencidos. Como marxista, este último se sitúa en las antípodas del elitismo aristocrático de la primera, y opta por identificarse con los «condenados de la tierra», los que yacen bajo las ruedas de estas majestuosas y magníficas carrozas llamadas Civilización y Progreso.

La protesta romántica contra la modernidad capitalista se formula siempre en nombre de un pasado idealizado, real o mítico ¿Cuál es el pasado que sirve de referencia al marxista Walter Benjamin en su crítica de la civilización burguesa y las ilusiones del progreso? Si en los escritos teológicos de la juventud a menudo es una cuestión del Edén bíblico, en los años 30 es el comunismo primitivo el que desempeña este papel, como también con Marx y Engels, discípulos de la antropología romántica de Maurer, Morgan y Bachofen. La idea de un paraíso perdido –el comunismo primitivo de la teoría marxista, el matriarcado según Bachofen, la «vida anterior» de Baudelaire– atormenta los últimos escritos de Benjamin e inspira la idea de la utopía, de una sociedad sin clases, sin Estado y sin dominio patriarcal. Este último aspecto merece ser subrayado, en la medida en que era bastante raro en el marxismo de los años 30.

El relato de Bachofen, escrito por Benjamin en 1935 (en francés), es una de las claves más importantes para entender su utopía de inspiración a la vez marxista y libertaria, romántica y «matriarcal». La obra de Bachofen, escrita basándose en «fuentes románticas», ha fascinado a marxistas y a anarquistas (como Elisée Reclus) con su «evocación de una sociedad comunista en los albores de la historia». Refutando las interpretaciones conservadoras (Klages) y fascistas (Bäumler), Benjamin se refiere a la interpretación, inspirada en Marx y Freud, de Erich Fromm. Subraya que Bachofen «había escudriñado en una profundidad inexplorada las fuentes que a través de las épocas alimentaron el ideal libertario que Reclus reivindicaba». En cuanto a Engels y Paul Lafargue, su interés también fue atraído por la obra del antropólogo suizo en las sociedades matriarcales, en las que habría existido un grado considerable de democracia e igualdad civil, así como las formas de comunismo primitivo que significaron una verdadera «agitación del concepto de autoridad»[10]. Es indudable que es en Bachofen en quien Benjamin piensa cuando escribe en *París capital del siglo XIX* (1935) que los sueños del futuro están siempre «casados» con elementos provenientes de la historia arcaica (*Urgeschichte*), es decir de una «sociedad sin clases» primitiva. Depositadas en el inconciente colectivo, las experiencias de esta sociedad, «en conexión recíproca con lo nuevo, dieron nacimiento a la utopía»[11].

---

[9] Ibíd. p.1225.
[10] W.Benjamin: "Johan Jakob Bachofen", 1935, *GS* II, 1, pp. 220-230.
[11] W. Benjamin: "Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts", 1935, *GS,* V,1, p. 47.

Las sociedades arcaicas de la *Urgeschichte* son también las de la armonía entre los seres humanos y la naturaleza, destrozadas por el «progreso». Un nombre representa para Benjamin la promesa de una futura reconciliación con la naturaleza: Fourier. En su opinión, su obra constituye un ejemplo paradigmático de la conjunción entre lo viejo y lo nuevo en una utopía que da nueva vida a los símbolos primitivos (*Uralte*) del deseo[12].

La propuesta de Benjamin –la historia a contrapelo– sugiere un nuevo método, un nuevo acercamiento, una perspectiva «desde abajo» que podría aplicarse en todos los campos de las ciencias sociales: la historia, la antropología, la ciencia política. Su punto de vista, sin embargo, sigue siendo eurocéntrico: el objeto de su reflexión es casi exclusivamente la historia europea. Una de las raras excepciones de esta limitación es una nota sobre Bartolomé de Las Casas y su lucha contra el exterminio colonial de indígenas en México.

Se trata de un documento muy breve, pero considerablemente interesante, que ha sido completamente olvidado por los críticos y los estudiosos de su obra: el informe que publicó en 1929 sobre el libro de Marcel Brion basado en Bartolomé de Las Casas, el famoso obispo que asumió la defensa de los indios en México. El libro de Marcel Brion es *Bartholomé de Las Casas. «Père des Indiens»*, París, Plon, 1928, y el comentario de Benjamin apareció en la revista alemana *Die Welt Literarische* el 21/06/1929. La Conquista, primer capítulo de la historia colonial europea, escribe Benjamin, «transformó el mundo recién conquistado en una sala de tortura». Las acciones de la «soldadesca hispana» crearon una nueva configuración del espíritu (*Geistesverfassung*) «que no se puede representar sin horror (*Grauen*)». Como toda colonización, la del Nuevo Mundo tuvo razones económicas –los inmensos tesoros de oro y plata de las Américas– que los teólogos oficiales trataron de justificar con argumentos jurídico-religiosos: «América es un bien sin propietarios; la sumisión es una condición de la misión; intervenir contra los sacrificios humanos de los mexicanos es un deber cristiano.» Bartolomé de Las Casas, «un combatiente heroico en las posiciones más expuestas, luchó por la causa de los pueblos indígenas enfrentando, durante la célebre disputa de Valladolid (1550), al cronista y cortesano Sepúlveda, "el teórico de la razón de Estado", logrando finalmente obtener del rey de España la abolición de la esclavitud y de la "encomienda" (forma de esclavitud), medidas que nunca fueron efectivamente aplicadas en las Américas».

Aquí observamos, destaca Benjamin, una dialéctica histórica en el campo de la moral: «en nombre del cristianismo, un sacerdote se opone a las atrocidades (*Greuel*) que se cometen en nombre del catolicismo», del mismo modo que otro sacerdote, Sahagún, salvó en su obra la herencia india destruida bajo el patrocinio del catolicismo[13].

Incluso si se trata de un pequeño informe, el texto de Benjamin es una aplicación fascinante de su método, interpretar la historia del pasado de América desde el punto de vista de los vencidos, utilizando el materialismo histórico. Es también notable su observación sobre la dialéctica cultural del catolicismo, casi una intuición de la futura teología de la liberación.

+ + + +

El peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) no es solo el marxista latinoamericano más importante y el más creativo, sino también un pensador cuya obra, por su fuerza y originalidad, tiene un alcance universal. Su marxismo herético tiene profundas afinidades con algunos de los grandes escritores del marxismo occidental: Antonio Gramsci, Ernst Bloch, Georg Lukacs y especialmente Walter Benjamin. En el corazón de la heterodoxia mariateguiana, de la especificidad de su discurso filosófico y político marxista, se encuentra, como en Walter Benjamin, un núcleo irreductiblemente romántico. Pero a diferencia de este último, rompe con todo el enfoque eurocéntrico: escribe desde el punto de vista de los indígenas de la América Latina,

---

[12] Ibíd.p.47.
[13] W.Benjamin: *Gesammelte Schriften,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1980, Band III, pp. 180-181.

rechaza la visión de la historia del colonialismo europeo, y reclama un comunismo inca para pensar el socialismo indoamericano del futuro.

Fundador de la Confederación General de Trabajadores del Perú y del Partido Socialista del Perú (afiliado a la Internacional Comunista), es sobre todo conocido por su libro *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), pero su obra, que se reclama de Marx y Sorel, de Miguel de Unamuno y André Breton, toca un conjunto de cuestiones de la cultura revolucionaria: la relación entre el socialismo, la ética y la religión, la conexión entre el pasado y el futuro del comunismo, el lugar del mito en las luchas emancipadores, etc.

La cosmovisión romántica/revolucionaria de Mariátegui, tal como la formula en su célebre ensayo de 1925 «Dos concepciones de la vida», se opone a lo que él llama «la filosofía evolucionista, historicista, racionalista», con su «culto supersticioso del progreso», la aspiración de un retorno al espíritu de aventura, a los mitos heroicos, al romanticismo y al «donquijotismo» (término que tomó de Unamuno). En este proceso, afirma ser un pensador socialista que, como Georges Sorel, refuta las ilusiones del progreso. Dos corrientes románticas que rechazan esta «plana y cómoda» ideología positivista, enfrentando en una lucha a muerte: el romanticismo de la derecha, fascista, que quiere retornar a la Edad Media, y el romanticismo de la izquierda, comunista, que quiere avanzar hacia la utopía. Despertadas por la guerra, las «energías románticas del hombre occidental» encontraron su expresión en la Revolución Rusa, que logró dar a la doctrina socialista «un alma combatiente y mística»[14].

En otro artículo «programático» de la misma época, «El hombre y el mito», Mariátegui se regocija ante la crisis del racionalismo y el colapso del «mediocre edificio positivista». Ante el «alma desencantada» de la civilización burguesa, que menciona Ortega y Gasset, hizo suya el «alma encantada" (Romain Rolland) de los creadores de una nueva civilización. El mito (en el sentido soreliano) es su respuesta a la *l'entzauberung der Welt* (Weber) y a la pérdida de sentido en ese asombroso pasaje, pleno de exaltación romántica, que parece prefigurar la teología de la liberación:

> La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociables[15].

Este es un enfoque único, que no tiene analogías con la propuesta de Walter Benjamin en sus Tesis de 1940, de restaurar el poder mesiánico y, por lo tanto revolucionario, del materialismo histórico mediante una asociación con la teología.

Es principalmente a causa de sus análisis y propuestas sobre el Perú, que Mariátegui fue tratado por sus censores ideológicos como un pensador «romántico». En primer lugar, porque no aceptó la tesis de la Komintern según la cual una transformación «democrático-burguesa y anti feudal» –es decir, una forma de progreso capitalista– era una etapa necesaria para resolver los urgentes problemas de las masas populares, especialmente campesinas, en el Perú. Por el contrario, consideraba la revolución socialista como la única alternativa a la dominación del imperialismo y de los terratenientes. Y sobre todo porque creía que esta solución socialista podría tener como punto de partida las tradiciones de la comunidad de los campesinos andinos, los vestigios del «comunismo inca», propuesta identificada por sus adversarios «ortodoxos» de la Komintern con la de los populistas rusos.

Charles Péguy, el eminente socialista «místico» y romántico, escribió: «Una revolución es un llamado de una tradición menos perfecta a una tradición más perfecta, un llamado de una tradición menos profunda a

---

[14] J.C. Mariátegui: «Dos concepciones de la vida», *El Alma Matinal,* Lima, Ediciones Amauta, 1971, pp. 13-16.
[15] J.C.Mariátegui: «El Hombre y el Mito», 1925, *El Alma Matinal*, pp. 18-22.

una tradición más profunda, un revés de tradición a un adelanto profundo, una búsqueda de sus fuentes más profundas, en el sentido literal de un recurso ... »[16] Esto se aplica palabra por palabra a Mariátegui: contra el tradicionalismo conservador de la oligarquía, el romanticismo retrógrado de las elites y la nostalgia del período colonial, es necesario recurrir a una tradición más antigua y más profunda: la de las civilizaciones indígenas precolombinas. «El pasado inca entró en nuestra historia como una reivindicación no de los tradicionalistas sino de los revolucionarios. En este sentido constituye una derrota del colonialismo […] La revolución ha reivindicado nuestra tradición más antigua»[17].

Mariátegui llamó a esta tradición «comunismo inca». La expresión se presta a controversia. Debemos recordar, sin embargo, que la marxista poco sospechosa de «populismo» y «nacionalismo romántico» que fue Rosa Luxemburgo también definió así el régimen socioeconómico de los incas. En su *Introducción a la crítica de la economía política*, publicada (en Alemania) en 1925, que Mariátegui probablemente no conoció, califica la civilización inca como una formación social comunista. Celebrando las «instituciones democráticas comunistas de la Marca peruana», se regocija de la «admirable resistencia del pueblo indio en el Perú y de las instituciones comunistas agrarias que se conservaron hasta el siglo XIX»[18].

Mariátegui no dijo otra cosa, excepto que creía en la persistencia de las comunidades hasta el siglo XX. Se podría comparar esta constelación entre el pasado y el futuro, el comunismo inca y el comunismo moderno, con el argumento de Walter Benjamin sobre el vínculo entre el comunismo primitivo prehistórico y las utopías socialistas y libertarias modernas. La diferencia consiste en que la relación con el pasado arcaico era para Benjamín una cuestión de recuerdo, mientras que para el marxista peruano se trataba de una tradición viva, en el corazón de la estrategia revolucionaria actual.

El análisis de Mariátegui se basa en la obra del historiador peruano César Ugarte, para quien el cimiento de la economía inca fue el ayllu, conjunto de familias unidas por parentesco que disfrutó de la propiedad colectiva de la tierra; y la marca, federación de ayllus que tenía la propiedad colectiva de aguas, pastos y bosques. Mariátegui introdujo una distinción entre el ayllu, creado por las masas anónimas a través de miles de años, y el sistema económico unitario fundado por los emperadores incas. Insistiendo en la eficiencia económica de esta agricultura colectivista y en el bienestar material de la población, Mariátegui concluye en sus 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928): «El comunismo incaico, que no puede ser negado o disminuido porque se desarrolló bajo el régimen autocrático de los incas, puede ser designado como un comunismo agrario.» Refutando la concepción «progresista» lineal y eurocéntrica de la historia impuesta por vencedores, sostiene que la conquista colonial «destruyó y desorganizó la economía agraria inca, sin reemplazarla por una forma superior»[19].

¿Idealización romántica del pasado? Puede ser. En todo caso, Mariátegui distinguió de la manera más categórica entre el comunismo agrario y despótico de las civilizaciones precolombinas y el comunismo de nuestro tiempo, heredero de conquistas materiales y espirituales de la modernidad. En una larga nota a pie de página, que constituye en realidad uno de los aspectos más destacados de los 7 *siete ensayos*, Mariátegui proporciona la siguiente precisión, que no ha perdido su relevancia noventa años después:

> El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico […] Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los incas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial […] La autocracia y el comunismo son incompatibles en nuestra época; pero no lo fueron en sociedades primitivas. Hoy un orden nuevo no puede

---

[16] Charles Péguy: *Oeuvres en Prose,* Paris, Pléiade, 1968, pp.1359-1361.
[17] J.C. Mariátegui: "La tradición nacional", 1927, *Peruanicemos el Perú*, Lima, Amauta, 1975, p.121.
[18] R. Luxemburg: Int*roduction à la Critique de l'Economie Politique,* Paris, Anthropos, 1966, pp. 141, 145, 155.
[19] J.C. Mariátegui: 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928, Lima, Amauta, 1976, pp. 54, 55, 80. El libro citado por Mariátegui es *Bosquejo de la historia económica del Perú.*

> renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo –otras épocas han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres– es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones[20].

Esta posición, calificada de «socialismo pequeñoburgués» por sus críticos, era básicamente la sugerida por Marx en su carta a Vera Zasulich (ciertamente desconocida para Mariátegui). En ambos casos encontramos la intuición profunda, en el contexto de las erradas visiones lineales de la historia, que el socialismo moderno, especialmente en los países con una estructura agraria, deberá enraizarse en las tradiciones vernáculas, en la memoria colectiva campesina y popular, en la supervivencia social y cultural de la vida comunitaria precapitalista, en las prácticas de autoayuda, solidaridad y propiedad colectiva de la *Gemeinschaft* rural.

Como observa Alberto Flores Galindo, la característica esencial del marxismo de José Carlos Mariátegui –en contraste con la de los ortodoxos de la Komintern– es el rechazo a la ideología del progreso y la imagen lineal y eurocéntrica de la historia universal[21].

Mariátegui fue acusado por sus críticos tanto de tendencias «europeizantes» (los apristas) como de «romanticismo nacionalista» (los estalinistas): en realidad, su pensamiento es un intento de superar dialécticamente este tipo de dualidad fijada entre lo universal y lo particular.

En un texto clave, "Aniversario y balance", publicado en la revista *Amauta* en 1928, esta tentativa está formulada en algunos párrafos que resumen de manera sorprendente su filosofía política y que parecen constituir su mensaje a las futuras generaciones del Perú y de la América Latina. Su punto de partida es el carácter universal del socialismo:

> El socialismo no es, indudablemente, una doctrina indoamericana [...] Aunque nació en Europa, como el capitalismo, no es específicamente o particularmente europeo. Es un movimiento global, del cual no escapa ningún país que se mueva en la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y medios que ninguna otra civilización ha dispuesto, a la universalidad.

Pero insiste simultáneamente en la especificidad del socialismo en la América Latina, enraizada en su propio pasado histórico:

> El socialismo está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista primitiva que registra la historia es la incaica. […] No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva[22].

Aquí encontramos la constelación entre el pasado y el futuro, propia del romanticismo revolucionario, en desacuerdo radical con las doctrinas dominantes del movimiento comunista al que pertenecía.

Para concluir: Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui representan dos formas muy diferentes –por su contexto cultural y su gramática filosófica– de ruptura en nombre del marxismo con la ideología del Progreso, el evolucionismo positivista, las concepciones lineales de la historia, como también en su forma burguesa aquella del «progresismo» de izquierda…Ellos contribuyeron, cada uno a su manera singular y atípica, a

---

[20] J.C. Mariátegui: *7 ensayos*... pp. 78-80.
[21] Alberto Flores Galindo: *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern,* Lima, Desco, 1982, p. 50.
[22] J.C.Mariátegui: "Aniversario y balance", 1928, *Ideología y política*, pp. 248-249.

repensar en nuevos términos el curso de la historia, la relación entre pasado, presente y futuro, las luchas emancipadoras de los oprimidos y la revolución.

BIBLIOGRAFÍA

BENJAMIN, W. (1968). *Über den Begriff der Geschichte* [1940]. *Gesammelte Schriften (GS).* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

BENJAMIN, W. (1974). *Passagenwerk-Gesammelte Schriften (GS),* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

FLORES GALINDO, A. (1982). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern.* Lima, Desco.

HEGEL, G.W.F. (1965). *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire,* Paris, 10/18.

LUXEMBURG, R. (1966). In*troduction à la Critique de l'Economie Politique,* Paris, Anthropos.

MARIÁTEGUI, J.C. [1925] (1971). *El Alma Matinal.* Lima, Ediciones Amauta.

MARIÁTEGUI, J.C. [1927] (1975). *Peruanicemos el Perú.* Lima, Amauta.

MARIÁTEGUI, J.C. [1928] (1976). 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta.

MARIÁTEGUI, J.C. [1928] (1976). *Ideología y política*. Lima, Amauta.

PÉGUY, C. (1968). *Oeuvres en Prose,* Paris, Pléiade.

RIOT-SARCEY, M. (1988). *Le réel et l'utopie. Essai sur le politique au XIXème siècle,* París, Albein Michel.

SCHOLEM, G. (1975). *Walter Benjamin-Die Geschichte einer Freundschaft,* Fráncfort/Main*,* Suhrkamp.

BIODATA

Michael LÖWY: Director emérito de investigaciones del Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS), Francia. Doctorado de 3er ciclo, París, Sorbonne, l964, bajo la dirección de Lucien Goldmann. Doctorado de Estado, París, Sorbona (París V) , l975, bajo la supervisión de Louis Vincent Thomas. Ha publicado 27 libros y 140 artículos en 28 idiomas. Algunos de los principales libros son: *La théorie de la révolution chez le jeune Marx; Lucien Goldmann ou la dialectique de la totalité (avec Sami Nair); Dialectique et Révolution. Essais de sociologie et d'histoire du Marxisme; Pour une sociologie des intellectuels revolutionnaires. L'évolution politique de György Lukacs 1909-1929; Marxisme et romantisme révolutionnaire; Paysages de la verité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance: Rédemption et Utopie. Le Judaïsme Libertaire en Europe Centrale. Une étude d'affinité elective; Marxisme et théologie de la liberation; Messianismo e Romantismo. Ensaios sobre Lukacs e Walter Benjamin; Revolte et Melancolie. Le romantisme à contre-courant; On Changing the World. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin; The War of Gods. Religion and Politics in Latin America; Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses " sur le concept d'histoire "; Ecologia e Socialismo;* etc. EMAIL: michael.lowy1@gmail.com

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ESTUDIOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 22-37
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La integración y la utopía de una ciudadanía latinoamericana

The integration and utopia of a Latin American citizenship

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ
http://orcid.org/0000-0002-4476-2219
pabloguadarramag@gmail.com
Universidad Católica de Colombia, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740119

RESUMEN

La utopía concreta de una posible integración y una ciudadanía latinoamericana aparece desde el siglo XVIII, articulada a la evolución del concepto de identidad y patria. Ambas propuestas estarán presentes en los próceres independentistas y adquirirían mayor promoción entre los intelectuales y líderes políticos más auténticos desde el inicio de la vida republicana hasta la actualidad. La necesidad de asegurar la soberanía de los pueblos latinoamericanos frente a los imperios coloniales y neocoloniales promovió las ideas de su unidad e integración parcial o regional, en forma de confederaciones que facilitaran ciudadanías regionales con la aspiración de una ciudadanía latinoamericana.

Palabras clave: ciudadanía; integración; patria; utopía.

ABSTRACT

The concrete utopia of possible integration and a Latin American citizenship appear from the eighteenth century, articulated to the evolution of the concept of identity and homeland, Both proposals will be present in the independence of the proposals and acquired greater prominence among the most authentic intellectuals and political leaders from the beginning of Republican life to the present day. The need to ensure the sovereignty of Latin American peoples in the face of colonial and neocolonial empires promoted the ideas of their partial or regional unity and integration, in the form of confederations that facilitate regional citizenship with the aspiration of Latin American citizenship.

Keywords: citizenship; integration; homeland; utopia.

Recibido: 18-12-2019 ● Aceptado: 20-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

Desde los primeros momentos de la gestación de la sociedad el hombre estuvo consciente de la imprescindible interdependencia entre su sobrevivencia individual y la de sus congéneres, ya que, hasta de forma instintiva, la había heredado de sus antecesores del reino animal.

En la misma medida en que en el "proceso civilizatorio"[1] se configuraron nuevas y superiores formas de organizaciones grupales —como la gens, el clan, la tribu, los pueblos hasta la aparición de las naciones—, tal interdependencia no solo se incrementó de forma cuantitativa, sino especialmente cualitativa, pues se hizo cada vez más patente que sin intercambio de productos, tecnologías, y también de ideas, resultaría muy difícil sobrevivir.

Ya desde los primeros estadios de este permanente proceso de transculturación, acelerado en los tiempos actuales de globalización, de forma paulatina se fue tomando conciencia de que las identidades de los pueblos están permeadas no solo de los productos y tecnologías provenientes de distantes lugares, sino también de muchos valores y costumbres del pueblo del cual proceden. Sin embargo, no siempre esos elementos importados constituyen propiamente bienes culturales, pues no todo lo que produce el hombre es propiamente cultura. Muchas veces son excrecencias sociales que lamentablemente se trasladan de unos pueblos a otros y no contribuyen al enriquecimiento de la «condición humana»[2], sino que, por el contrario, atentan contra ella, como es el caso de la guerra y el ecocida antropocentrismo.

Aun cuando diferentes obstáculos ideológicos, especialmente religiosos, políticos y jurídicos, hayan tratado de impedir dicha permeabilidad cultural, esta se ha impuesto por diferentes vías y expresiones. No hay que olvidar que las ideologías constituyen sistemas de concepciones y creencias que, más allá de su posible racionalidad o cientificidad, se caracterizan por responder a intereses de determinados grupos sociales, institucionalizados o no, en relación con diferentes formas de poder, por lo que son fácilmente maleables en dependencia de diversas circunstancias socioeconómicas. De ahí que algunos individuos se comporten como veletas ideológicas, al acomodarse y orientarse según sople el viento momentáneo de los intereses políticos y económicos.

Las demandas del comercio, al impulsar las comunicaciones y la navegación, dieron lugar a la interconexión e incluso en cierta forma a la integración de pueblos muy distantes —como sucedió con la Ruta de la Seda, el bojeo de África o el "descubrimiento", en verdad "encubrimiento", de América—, y favorecieron transformaciones socioeconómicas, científicas, tecnológicas, culturales, etc., por lo que propiciaron que algunas "utopías abstractas" —es decir, nunca posibles de realizar, según Bloch— gestadas en la antigüedad se convirtieran luego en la modernidad en realidad o "utopías concretas".

En la reflexión sobre las posibilidades y límites de esos procesos de interconexión e integración de los pueblos, así como en la construcción de utopías como la de una "ciudadanía universal", la filosofía ha desempeñado, y desempeña hoy más que nunca, un protagónico papel —como se evidencia en quienes han enfatizado la ineludible condición social de los seres humanos, como los estoicos, Descartes, Kant, Marx, etc. El pensamiento latinoamericano ha contribuido también al análisis de estos temas, en particular el de la integración y la utopía de una "ciudadanía latinoamericana".

Lógicamente, esta cuestión ha estado relacionada con el desarrollo de la identidad de los pueblos, así como con la conformación de las nacionalidades, del Estado-nación y la evolución del concepto de "patria".

---

[1] Véase: RIBEIRO, D. (1970). El proceso civilizatorio. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.

[2] Véase: GUADARRAMA, P. (2018). "Introducción a la condición humana". University of Miami. En https://bioethics.miami.edu/_assets/pdf/ethics/Documents/Cuba/pdf/Condicion-Humana.pdf.

I. ANTECEDENTES DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA COMO PREMISA PARA UNA «CIUDADANÍA LATINOAMERICANA»

La preocupación por los procesos de consolidación de la identidad latinoamericana —independientemente de que el término Latinoamérica haya aparecido a mediados del siglo XIX— realmente comienza a conformarse mejor con el pensamiento ilustrado más auténtico, o sea, con aquel que mejor se correspondía con las exigencias epistemológicas y axiológicas de su época.

Nadie pone en duda que desde el inicio mismo de la conquista y colonización de América se produjo un severo choque de identidades entre los pueblos originarios y los europeos. Sin embargo, se dificulta considerar que desde el proceso de la conquista se hubiese producido de forma rápida la conformación de la identidad latinoamericana.

En verdad, solo cuando cristaliza el mestizaje de indígenas y africanos especialmente con los hispano-lusitanos[3] —ya que los ingleses, franceses y holandeses por lo regular eran acompañados por sus esposas— es que se inicia el proceso de diferenciación de identidades y los *criollos* toman conciencia de sus radicales diferencias de intereses con respecto a la población peninsular.

Por supuesto, los debates sobre la condición humana de los aborígenes y sus derechos —en los que De las Casas, Montesinos, Vitoria, Acosta, etc., desempeñarían un significativo papel— constituyen valiosos antecedentes del proceso reivindicatorio de las culturas originarias que irrumpe a mediados del siglo XVIII, cuando algunos jesuitas como Clavijero contribuyen notablemente a esa labor. De ahí que una especificidad de la escolástica en estas tierras haya sido caracterizarse por cierta preocupación antropológica, a diferencia de su tradicional teocentrismo. Pero este factor no significa que la consolidación de la identidad latinoamericana se manifieste propiamente durante el proceso de colonización.

Para poder detectar los orígenes del proceso de diferenciación de dicha identidad es necesario profundizar en la evolución del pensamiento ilustrado en estos pueblos en relación con las ideas de nación, patria y soberanía, que posibilitan valorar mejor los primeros gérmenes de la utopía de la "integración" y la "ciudadanía latinoamericana".

Antes de que un pueblo se plantee la posibilidad de integración con otros debe desarrollar una plena conciencia de su identidad, de sus valores propios y auténticos, que pueda exhibir con orgullo. Así se revela en el ilustrado ecuatoriano Eugenio de Santa Cruz y Espejo cuando plantea: "Dejas a París, abandonas a Madrid, olvidas la Europa toda y todo el globo, para que a todo éste provenga la felicidad, de la felicidad de Quito (…) Ved aquí los pensamientos más benéficos a la humanidad; los proyectos más útiles, más sencillos, más adaptables a la constitución política de Quito: (…). Verá entonces la Europa, pues que hasta ahora no lo ha visto o ha fingido que no lo ve, que la más copiosa ilustración de los espíritus, que el más acendrado cultivo de los entendimientos, que la entera proscripción de la barbarie de estos pueblos es la más segura cadena del vasallaje. Desmentirá a los Hobbes, Grocios y Montesquieus, y hará ver que una nación pulida y culta, siendo *americana,* esto es, dulce, suave, manejable y dócil, amiga de ser conducida por la mansedumbre, la justicia y la bondad, es el seno del rendimiento y de la sujeción más fiel, esto es, de aquella obediencia nacida del conocimiento y la cordialidad. Por lo menos desde hoy sabrá la Europa esta verdad, pues desde hoy sabe ya lo que sois (¡oh, quiteños!) en las luces de vuestra razón natural"[4]. Resulta muy significativo que Espejo en el siglo XVIII ya resalte los valores inherentes a lo que concebía como "nación americana".

Hasta el período inmediato anterior a las luchas independentistas predominaría en la intelectualidad el criterio de considerarse pertenecientes a la "nación española", pues el concepto de "patria" implicaba el de todo el imperio. Boaventura de Sousa plantea que la superación de la tensión "entre la subjetividad y la ciudadanía sólo puede ocurrir en el marco de la emancipación y no, como hasta aquí, en el marco de la

---

[3] Véase: HERREN, R. (1991). La conquista erótica de las indias. Planeta, Barcelona

[4] SANTA CRUZ Y ESPEJO, E. de. (1988). "Discurso sobre el establecimiento de una Sociedad Patriótica en Quito", en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T.I Selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas. p. 45.

regulación"[5]. La reclamación de algunos derechos ciudadanos para los americanos prepararía el proceso emancipador. Así se aprecia en Camilo Torres Tenorio, quien como descendiente de los españoles reclamaba la misma condición civil de los peninsulares[6], aunque sorprende su subestimación de la densidad poblacional y la significación cultural de los indígenas. Afortunadamente, su digna postura independentista no debe opacarse por sus consideraciones demográficas.

Apenas iniciado el proceso independentista, algunos diputados a las Cortes de Cádiz reclamaban ser considerados españoles hijos de la *madre patria*[7]. Aun cuando no se trataba de una propuesta independentista, los argumentos de sus reclamaciones se basaban en la racionalidad y, por tanto, la igualdad civil de los americanos.

Desde fines del siglo XVIII aparecieron algunas expresiones de identidad latinoamericana. Humboldt se refería a que "Los criollos prefieren que se les llame americanos; y desde la Paz de Versalles, y especialmente desde 1789, se les oye muchas veces con orgullo: «Yo no soy español; soy americano», palabras que descubren los síntomas de un antiguo resentimiento[8].

Esto se revela en Juan Pablo Viscardo, quien en su *Carta dirigida a los españoles-americanos* de 1791 les llamaría "hermanos y compatriotas" al declarar que "El Nuevo Mundo es *nuestra patria*, su historia es la nuestra, y en ella es que debemos examinar nuestra situación presente, para determinarnos, por ella, a tomar el partido necesario a la conservación de nuestros derechos propios, y de nuestros sucesores"[9]. Establece una clara distinción en cuanto a lo que debe ser considerado "la patria" cuando plantea: "aunque no conozcamos otra patria que ésta, en la cual está fundada nuestra subsistencia, y la de nuestra posteridad, hemos sin embargo respetado, conservado y amado cordialmente el apego de nuestros padres a su primera patria"[10].

Era generalizado el criterio según el cual, una vez derrotado el imperio español en sus colonias americanas, estas se convertirían en refugio de inmigrantes de todo el mundo, para así promover la industria, las nuevas tecnologías, el comercio y la cultura. De tal modo las nacientes repúblicas se convertirían en un emporio de prosperidad y fraternidad.

El criterio de considerar como americanos no solo a los nacidos en estas tierras, sino también a los inmigrantes establecidos en ellas, se incrementaría posteriormente. De ahí que De Iturbide expresara: "¡Americanos!, bajo cuyo nombre comprendo no sólo a los nacidos en América, sino a los europeos, africanos y asiáticos que en ella residen: tened la bondad de oírme"[11].

Mucho antes de iniciarse las luchas independentistas, Miranda proponía la creación de asambleas —en las que reivindicaba los valores de los pueblos originarios al proponer que los máximos mandatarios de su propuesta de futuro gobierno republicano se denominasen *Incas*— que "(…) las compondrán todos los ciudadanos americanos que tengan, además de las cualidades requeridas por la Constitución, una propiedad territorial al menos de 100 fanegadas de tierra cultivada y sean mayores de 21 años. El Gobierno cuidará de distribuir a cada indio que no tenga propiedad suficiente, 10 fanegadas si es casado, y 5 si soltero. Los ciudadanos que carecieren de estas cualidades, no podrán votar en los Comicios; pero no perderán por eso

---

[5] SOUSA, B. de. (2012). De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad. Editorial Siglo del Hombre-Universidad de los Andes, Bogotá.

[6] TORRES, C. (1988). "Memorial de Agravios (1809)",en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825, T. II. Selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas. p. 28

[7] "Representación de los diputados americanos a las Cortes de España (1811)". (1988), en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. II. selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas. p, 67

[8] HUMBOLDT, A.von. (1822). Ensayo político sobre el reino de la Nueva España. T.I. Casa de Rosa, Paris.

[9] VISCARDO, J. P. (1988). "Carta dirigida a los españoles-americanos", en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. I. Selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas. p. 51

[10] VISCARDO: 1988, p.52

[11] ITURBIDE, A. de. (1988). "Proclama y Plan de Iguala (24 de febrero de 1821)", en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. II. Selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas. p.283.

los demás derechos que les correspondan como ciudadanos pacíficos"[12]. Más allá de cualquier cuestionamiento que hoy injustamente se pueda hacer a esa limitación del sufragio universal, lo importante era su concepción del «ciudadano americano».

Este gentilicio resquebrajó su uso para los habitantes del centro y sur del continente cuando la Constitución de Filadelfia lo adoptó para designar de manera exclusiva a los ciudadanos de los Estados Unidos de América. Poco después de aquella declaración, Miranda propuso el gentilicio de "colombianos" para referirse a los suramericanos, por lo que llama la atención que en 1801 aún utilice el de "ciudadano americano".

Similar evolución se operó en el concepto de "soberanía". Si en un inicio se reconocía, en primer lugar, atribuida a Dios, luego al rey y en tercer lugar al pueblo, con la preparación ideológica de las luchas independentistas, y hasta la actualidad, terminaría siendo reconocida solamente como atributo de este último.

Algo diferente sucedió con el concepto de "ciudadano", pues si bien su uso se observaba con más frecuencia en pleno siglo XVIII, y no así el de "súbdito", inicialmente se circunscribía a los habitantes de algún virreinato o capitanía.

Según François-Xavier Guerra: "La cuestión del ciudadano no es prioritaria ni central en las primeras fases de las revoluciones hispánicas. Lo que va a dominar al principio son los problemas de soberanía, representación y nación; es decir, temas que conciernen más a la colectividad que al individuo"[13].

Habría que esperar al proceso independentista que se inicia con la Revolución en Haití, al ideario de sus próceres, pero también de algunos auténticos intelectuales que apuntalaron dichas luchas, y de líderes políticos, que propugnarían la utopía de la integración y una "ciudadanía latinoamericana". En esta nueva época tomarían mayor auge estas ideas, aunque sus gérmenes afloraron precozmente en el pensamiento de algunos ilustrados.

Entre ellos se destacó el sacerdote chileno promotor de la independencia, Camilo Henríquez, quien limitado por su condición y la censura imperante durante el dominio colonial, en 1811 no expresó públicamente durante un sermón —en el que considera la nación conformada tanto por americanos como por españoles[14]— sus radicales ideas independentistas, contenidas luego en una proclama que redacta ese mismo año y circula clandestinamente, basada en una concepción de "patria" que ya no tiene nada que ver con la metrópoli. En dicha proclama declara: "De cuánta satisfacción es para un alma formada en el odio de la tiranía, ver a su patria despertar del sueño profundo y vergonzoso que parecía hubiese de ser eterno, y tomar un movimiento grande e inesperado hacia su libertad, hacia este deseo único y sublime de las almas fuertes, principio de la gloria y dicha de la República, germen de luces, de grandes hombres, y de grandes obras; manantial de virtudes sociales, de industria, de fuerza, de riqueza!"[15]

Es significativo que en una misma persona y en una misma fecha sus ideas sobre "patria" sean diametralmente distintas, pues las que podía hacer públicas no expresaban su verdadera concepción al respecto. Aun así, su sermón en el Congreso Nacional de Chile, convocado para proclamar una Constitución, a pesar de su tono moderado estaba impregnado de ideas emancipadoras.

Otro sacerdote que impresionó por su pensamiento ilustrado, emancipador e independentista fue el cubano Félix Varela, quien le dedicó especial atención al tema del patriotismo y el cosmopolitismo, cuya expresión concreta en aquella primera mitad del siglo XIX era la identidad con los pueblos latinoamericanos, aun cuando se continuase utilizando el término "americanos", que luego quedaría atribuido solo a los estadounidenses. Su latinoamericanismo se aprecia cuando expresa: "Cuando yo ocupaba la Cátedra de

---

[12] MIRANDA, F. de. (1982). Proyecto de Gobierno Provisorio (1801), en Francisco de Miranda. América espera. Selección, prólogo y títulos de José Luis Salcedo Bastardo. Biblioteca Ayacucho, Caracas. p.288.
[13] GUERRA, F-X. (2003). "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina", en Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina. coord. Hilda Sábato. FCE, México, FCE. p. 36.
[14] HENRÍQUEZ, C. (1988). Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825 T. I. selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas. p. 226.
[15] HENRIQUEZ: 1988, p. 220.

Filosofía del Colegio de S. Carlos de la Habana pensaba como americano; cuando mi patria se sirvió hacerme representarla en Cortes, pensé como americano; en los momentos difíciles en que acaso estaban en lucha mis intereses particulares con los de mi Patria pensé como americano; cuando el desenlace político de los negocios de España me obligó a buscar un asilo en un país extranjero por no ser víctima en una patria, cuyos mandatos había procurado cumplir hasta el último momento, pensé como americano, y yo espero descender al sepulcro pensando como americano"[16].

Imbuido por el cosmopolitismo vareliano, su discípulo José de la Luz y Caballero sostendría que "el filósofo, como es tolerante, será cosmopolita; pero ante todo debe ser patriota"[17]. No imaginaba el pensador cubano el auge que luego tomarían algunas actitudes de cultivadores de la filosofía que presuponen una supuesta neutralidad axiológica para disfrazar su indiferencia ante las urgencias sociales de sus respectivos pueblos. Por supuesto que de tal modo ponen de manifiesto su marcado partidismo ideológico.

Durante el período previo a las luchas independentistas, cuando todavía algunos veían la posibilidad de que en las Cortes de Cádiz se pudiesen alcanzar ciertos derechos para las colonias americanas, se mantenía vigente la idea de que la nación española incluía a estas últimas, al igual que a la población de la metrópoli. Sin embargo, en la Declaración que envió el Ayuntamiento de Guatemala a dichas Cortes sobre los derechos que debían tener todos los ciudadanos se incluían algunos reclamos tan peligrosos que fue prohibida su divulgación. En ella se precisaba: "La nación española en toda su actual extensión es una e indivisible, y todos sus individuos deben gozar de sus derechos naturales en toda su plenitud. Todo individuo de la nación española puede francamente trasladar su residencia a cualquiera punto del territorio español que le convenga, ahora sea en el Continente, o ultramar"[18]. Tal vez esta solicitud no resultaba tan contraria a los intereses de la Corona como la que hacían respecto al libre comercio.

II. LAS INTEGRACIONES REGIONALES COMO PREMISA PARA LA CIUDANÍA LATINOAMERICANA

Una vez lograda la independencia, en 1824 se constituyó la República Federal de Centroamérica, que tuvo una vida efímera —solo hasta 1839— por su grado de conflictividad, producto del cual hubo varias guerras. Sin embargo, en ese período se logró reconocer una nacionalidad centroamericana como preámbulo de una ciudadanía latinoamericana.

El proceso de propuestas para lograr una ciudadanía latinoamericana no se produciría de forma intempestiva, ni siquiera durante el proceso de las luchas independentistas, pues sus próceres tenían plena conciencia de que la integración de estos pueblos debía realizarse de manera gradual, incluso por integraciones parciales o regionales primero, aunque su máxima aspiración finalmente fuese de mayor envergadura.

Así se puso de manifiesto en José Gervasio Artigas, quien en 1813 se planteó crear una Confederación de Provincias Unidas de la América del Sur, en la cual proponía una especie de ciudadanía regional: "Para asegurar y perpetuar una mutua amistad entre los pueblos de las diferentes provincias que forman esta unión, los habitantes libres de cada uno de ellos, pobres y fugitivos, excepto los que huyan de la justicia, serán acreedores a todos los privilegios e inmunidades de ciudadanos libres en las varias provincias; y la gente de cada provincia tendrá entrada libre de una en otra provincia, y gozará en ella todos los privilegios del tráfico y comercio, sujetándose a los mismos deberes, imposiciones y restricciones que sus habitantes respectivamente"[19]. Era lógico que en primer lugar considerase más factible el establecimiento de nexos federativos de forma regional, como en este caso el Cono Sur, dado el conocimiento que poseía sobre sus nexos e identidades más comunes, por lo que la ciudadanía sería concedida ante todo a los habitantes de

[16]VARELA, F. (1997). "Carta al S.D.P.I. de A", en Obras. Félix Varela. T. 2. Editorial Cultura Popular, La Habana. pp. 299-300.

[17] LUZ Y CABALLERO J. de la. (1950). Elencos y Discursos académicos. Vol. II. Editorial de la Universidad de La Habana, la Habana.

[18] "Declaración de los derechos del ciudadano. Ayuntamiento de Guatemala: proyecto de constitución fundamental de la monarquía española y su gobierno (1810)". (1988), en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. I. Selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas. p, 38.

[19] ARTIGAS, J.G. (1988). "Proyecto de Constitución Federal" (1813), en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825 T. II. selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, caracas. p.22.

estos países vecinos una vez confederados.

El hecho de que Artigas se plantease primero este tipo de unión regional de los países vecinos del Cono Sur no significaba que renunciase al ideal de conformar una "patria grande".

En el caso de Bolívar, su concepto de patria era también mucho más amplio, pues ni siquiera se limitaba a los países bajo el dominio español, sino a todos los que habían sido colonizados por otros imperios en América y el Caribe, como el caso de Haití, donde encontró apoyo. Así se revela en su carta a Alexandre Pètion de 1816, en la que le proponía: "tratar conmigo sobre los asuntos de la América del Sur. […]. Espero, señor Presidente, que la semejanza de nuestros sentimientos nos proporcione los beneficios de vuestra inagotable benevolencia para defender nuestra patria común […]. Hemos dado un gran ejemplo a la América del Sur. El será imitado por todos los pueblos que combaten por su independencia. Haití no permanecerá aislado entre sus hermanos. Los principios de Haití influirán en todos los países del Nuevo Mundo"[20].

De igual modo se revela esta idea de patria en su sentido más amplio cuando plantea: "Yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria. Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi patria, no puedo persuadirme que el Nuevo Mundo sea por el momento regido por una gran república; como es imposible, no me atrevo a desearlo, y menos deseo una monarquía universal de América, porque este proyecto, sin ser útil, es también imposible"[21].

Bolívar le propuso en 1818 a Juan Martín de Pueyrredón su idea de lograr un Pacto Americano en el cual una sola sería la patria de todos los americanos, y el tratamiento que se les concedería en Venezuela, no solo a los argentinos, sino a todos los procedentes de otros pueblos latinoamericanos, debía ser la consideración de "conciudadano". Y ya con ello estaba concibiendo la idea de una "ciudadanía latinoamericana", aun cuando no utilizase ese término.

El hecho de que el Libertador tuviese plena conciencia de la especificidad de la identidad de los pueblos que trataba de liberar —como queda claro al expresar "no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles"[22]— constituía una premisa epistémica importante para su praxis política, que le permitiría elaborar propuestas más apropiadas a las particularidades de cada momento histórico —de ahí su oposición al federalismo, aunque lo consideraba lo ideal, pero no lo más apropiado en aquellas circunstancias—, como en el caso de su controvertida Constitución de Bolivia, que ha conducido a que se le califique injustamente como un conservador.

Por su parte, José de San Martín con su praxis internacionalista puso de manifiesto que ni siquiera las nevadas cumbres de los Andes podían dividir a estos pueblos, pues las fronteras no eran más que artificiales divisiones creadas por el imperio español para dominarlos mejor. A pocos días de culminar su exitosa campaña emancipadora en Perú declaraba que "si algún día se viere atacada la libertad de los peruanos, disputaré la gloria de acompañarles, para defenderla como un ciudadano"[23]. Esto significaba que se sentía tan ciudadano de ese país como de Chile o su natal Argentina. Por eso compartiría el júbilo cuando "la ilustre capital del Perú celebra el día primero de su independencia y el de su incorporación a la gran familia americana"[24].

En esa ocasión precisaría que los indígenas debían ser considerados ciudadanos con todos los derechos inherentes a tal condición. No hay que olvidar que los próceres de la independencia no limitaban el alcance de su labor a la separación del imperio español, sino al logro también de una mayor justicia social, como lo

---

[20] BOLÍVAR, S. "Carta Alexandre Pétion", en *Obras completas*, edición digital en CD-R.

[21] BOLÍVAR, S. (1988). "Carta de Jamaica", en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. II. selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas. p. 94.

[22] BOLIVAR: 1988, p 109.

[23] SAN MARTÍN, J. de (1988). "Nota al Congreso Constituyente del Perú (21 de setiembre de 1822)", en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825, T. II. selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas. p. 165.

[24]SAN MARTÍN. J. de (1988). "José de San Martín: a los limeños y habitantes de todo el Perú (1 8 1 8) , e n Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825, T. II. selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas. P. 152.

demostró Bolívar en su oposición a la esclavitud.

En relación con integraciones regionales, el puertorriqueño Ramón Emeterio Betances —quien se enfrentó a la doctrina Monroe y proponía "Las Antillas para los antillanos"[25]— puso todo su empeño en lograr una Federación de las Antillas al expresar: "¡Qué espectáculo tan bello ofrecerán en breve al mundo americano las repúblicas de Cuba y Puerto Rico, Santo Domingo y Haití, formando tres nacionalidades distintas, hermanadas por los vínculos de la democracia y de la propia conservación y comprendidas en una sola comunión política bajo el hermoso nombre de «Federación de las Antillas»!"[26].

Con suficiente fundamento Carlos Rojas Osorio plantea que "Hostos y Betances partieron del antillanismo, y en busca de apoyo para Cuba y Puerto Rico llegaron al latinoamericanismo. Martí se convenció, como también Hostos, de que el apoyo para la independencia nacional no vendría de las naciones latinoamericanas y que, en consecuencia, era necesario buscar el apoyo en Las Antillas"[27]. Esto significa que la concepción de una integración regional de estos pueblos prevaleció como condición previa para una integración latinoamericana de mayor envergadura.

Gregorio Luperón, quien según Betances y Hostos debía asumir el liderazgo de esa propuesta de confederación antillana, en carta a este último le manifestaría: "Sí, mi querido Hostos: levante usted su potente voz en la noble Chile, para que toda la América la oiga, por la liga del principio de soberanía nacional americana, por la solidaridad de todas las Repúblicas Latinas Americanas, por su confraternidad con todos los pueblos de su raza"[28].

José Cecilio del Valle expresaba su criterio de identidad latinoamericana como fundamento para la creación de una confederación. En ese sentido planteaba: "Nacimos en un mismo continente; somos hijos de una misma madre; somos hermanos; hablamos un mismo idioma; defendemos una misma causa; somos llamados a iguales destinos. La amistad más cordial; la liga más íntima; la confederación más estrecha deben unir a todas las repúblicas del Nuevo Mundo"[29]. Dos décadas después de concluidas las guerras independentistas, ratificaba su preocupación reivindicando su patriotismo americanista al señalar: "Veinte y dos años pasados desde 1810, digo yo de la América, mi patria, han sido 22 años de equivocaciones, sangre y lágrimas"[30].

Era un hecho que durante el proceso independentista fuera común denominar "conciudadanos" a quienes se consideraban copartícipes de aquellas repúblicas constituidas gracias a la acción de libertadores de diferentes procedencias. Por eso no es de extrañar que el jurista peruano Manuel Lorenzo Vidaurre, en una carta de 1810 se dirigiese a Bolívar en términos de "conciudadano"[31]. Esto demuestra que la utopía de una "ciudadanía latinoamericana" en aquellos momentos de efervescencia independentista —cuando en los campos de batalla combatían juntos hombres y mujeres[32] de los más distantes lugares y estratos sociales—, e incluso después en los años iniciales de la vida republicana, en verdad fue más compartida en la conciencia cotidiana que en documentos jurídicos o políticos, al punto que alcanzó más reconocimiento que en tiempos más recientes.

Ello explica por qué algunos intelectuales, como Bilbao y Samper, convirtieron ese sentimiento popular en ideas más elaboradas que plasmaron en numerosas propuestas con fundamentación jurídica.

---

[25]BETANCES, R. (2017). Obras completas. Periodismo militante I (1878-1898) T. X. Zoom Ideal, San Juan.
[26] BETANCES, R. (1985). Cuba en Betances. Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
[27] ROJAS, C. El pensamiento vivo de Betances. (Libro inédito).
[28] LUPERÓN, G. (2001). "Carta a Eugenio María de Hostos, 12 de noviembre de 1895", en República Dominicana y Puerto Rico. Hermandad en la lucha emancipadora. Correspondencia 1876/1902. Compilado por Vivian Quiles Calderín. Instituto de Estudios Hostosianos, Río Piedras. p, 238.
[29] VALLE, J. del (1982). Obra escogida. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
[30] OQUELLI, R. (1981). "Introducción" a José del Valle. Antología. Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Editorial Universitaria, Tegucigalpa. p. 28.
[31] VIDAURRE, M.L. (1988). "Plan del Perú (1810)", en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. I. Selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas. p. 184.
[32] Véase: MACHADO, L. (2018). "El papel de la mujer en la independencia colombiana", en Cultura Latinoamericana. Revista de Estudios Interculturales. Vol. 27, No. 1. Universidad Católica de Colombia-Fondazione I.S.L.A per gli Studi Latinoamericani, Planeta, Bogotá. https://editorial.ucatolica.edu.co/ojsucatolica/revistas_ucatolica/index.php/RevClat/issue/view/135

De forma diáfana Bilbao planteaba: "Nuestros padres tuvieron un alma y una palabra para crear naciones, tengamos esa alma para formar la nación americana, la confederación de las repúblicas del sur, que puede llegar a ser el acontecimiento del siglo y quizás el hecho precursor inmediato de la era definitiva de la humanidad. Álcese una voz cuyos acentos convoquen a los hombres de los cuatro vientos para que vengan a revestir la ciudadanía americana. Que del foro grandioso del continente unido, salga una voz. Adelante, adelante en la tierra poblada, surcada, elaborada; adelante con el corazón ensanchado para servir de albergue a los proscritos e inmigrantes, con la inteligencia para arrancar los tesoros del oro inagotable, depositados por Dios en las entrañas de los pueblos libres; adelante con la voluntad para que se vea en fin la religión del heroísmo, vencedora de la fatalidad, vencedora de los hechos y vencedora de las victorias de los malvados"[33].

Esto significa que, aunque consideraba que la nación americana era una tarea todavía pendiente, la integración de sus pueblos y el establecimiento de una "ciudadanía latinoamericana" contribuirían a alcanzarla. Pero tenía aspiraciones de mayor trascendencia, pues su primordial objetivo era lograr una "ciudadanía universal". La "ciudadanía latinoamericana" favorecería alcanzarla . Por esa razón proponía: "Siendo el Congreso el símbolo de la unión y de la iniciación, se ocupará especialmente de los puntos siguientes, que procurará convertir en leyes particulares de cada Estado: 1º. La ciudadanía universal. Todo Republicano puede ser considerado como ciudadano en cualquier República que habite"[34].

Sus ideas estaban dirigidas no solo a hacer realidad una fraternidad universal proclamada desde la Revolución francesa, sino a asegurar que con la unión se podría poner algún freno a la voracidad fagocitósica del poderoso vecino del Norte, demostrada con la anexión de los territorios mexicanos. Una de las formas de alcanzar sus objetivos integracionistas era enalteciendo el orgullo de la identidad latinoamericana, aun cuando fuese en diferentes términos, como el siguiente: "Tenemos que desarrollar la independencia, que conservar las fronteras naturales y morales de nuestra patria, tenemos que perpetuar nuestra raza Americana y Latina, que desarrollar la República, desvanecer las pequeñeces nacionales para elevar la gran nación Americana, la Confederación del Sur. Tenemos que preparar el campo con nuestras instituciones y libros a las generaciones futuras. Debemos preparar esa revelación de la libertad que debe producir la nación más homogénea, más nueva, más pura, extendida en las pampas, llanos y sabanas, regadas por el Amazonas, el Plata y sombreadas por los Andes. Y nada de esto se puede conseguir sin la unión, sin la unidad, sin la asociación"[35].

Estas ideas–especialmente dirigidas a la juventud, similares luego a las de Rodó e Ingenieros–fomentaría un espíritu latinoamericanista que se desarrollaría en mayor medida en la confrontación contrahegemónica frente al monroísmo, que iba tomando cuerpo real más allá de las declaraciones.

Para desarrollar esa labor se hacía necesario reivindicar la historia patria, que ya no incluía a España, como haría Hostos al valorar el significado integracionista de la batalla de Ayacucho. Al respecto expresó: "Venezolanos y argentinos, nuevos granadinos y peruanos, ecuatorianos y chilenos, mexicanos y antillanos, hombres de las llanuras y las praderas, gauchos, cholos, federalistas, unionistas, conservadores, radicales, los soldados de los primeros días de la guerra en Angostura, Carabobo, Casanare, San José, Cataguata y San Lorenzo; los soldados de los últimos días en Riobamba, Pichincha y Junín, todos los elementos etnográficos, políticos, militares y morales que constituían la sociedad hispanoamericana, todos estaban unidos, mezclados y unidos en hermandad en la hora suprema de Ayacucho. Todos derramaron su noble sangre, todos marcharon juntos hacia la victoria en nombre de la independencia para *todos* de América Latina y al llamado de un sentimiento común: la unión permanente de todas las naciones aliadas en la desgracia y la victoria. Incluso si ese día nadie hubiera dicho que este primer amanecer de independencia fue también el

---

[33] BILBAO, F. (1985). "Iniciativa de la América. Ideas de un Congreso Federal de las Repúblicas", en *Latinoamérica. Cuadernos*. No. 3. UNAM, México. p.26.
[34] BILBAO: 1985, p.26
[35] BILBAO: 1985.

primer amanecer de la confederación, entonces la historia y el mundo o la necesidad y el interés lo habrían dicho"[36].

Indudablemente, sin aquella premisa histórica de la conformación de los ejércitos, internacionalistas hubiera resultado muy difícil cultivar el espíritu de identidad latinoamericana, así como las nuevas ideas de "patria" y "nación", en un sentido más amplio que el de los límites geográficos de cada país, como presupuesto indispensable para fundamentar la propuesta de una "ciudadanía latinoamericana".

La mayor parte de los propulsores de la integración y la ciudadanía latinoamericana durante el período de consolidación de la vida republicana sostendrían el criterio de que debía lograrse de forma gradual a través de acuerdos regionales, para luego trascender a uno de mayor nivel. Así lo consideraría la propuesta de José María Samper, quien se lamentaba de las consecuencias negativas que traía consigo la fragmentación de los anteriores intentos integracionistas de lo que él denominaba "Hispano-Colombia". Lo más destacable fue su propuesta de: "Acordar la aptitud á los ciudadanos de cada Estado colombiano para ejercer la ciudadanía en cualquiera de los demás, en caso de residencia, y declaración formal del interesado, sin necesidad de naturalizarse y sin que tal ejercicio apareje la pérdida de la nacionalidad primitiva"[37]. Lo que denominaba como Estado colombiano se refería a todos los países hispanoamericanos, lo que significaba, por tanto, en cierto modo el reconocimiento de una "ciudadanía latinoamericana".

III. LA «PATRIA LATINOAMERICANA» Y LA UTOPÍA DE UNA CIUDADANÍA LATINOAMERICANA

Numerosos fueron en el siglo XIX los intelectuales y líderes latinoamericanos que de una forma u otra compartieron criterios sobre "la patria", entendida en un sentido más amplio que el de país en que se nace, y anhelaron la integración, así como el logro de una ciudadanía latinoamericana. Sin embargo, no siempre lo expresaron en sus términos precisos, como en el caso de José Martí. ¿Quién puede dudar de su profundo y arraigado latinoamericanismo, que supo cultivar y cosechar en numerosos admiradores de su célebre ensayo *Nuestra América*, aunque no haya planteado en ninguna ocasión la idea de una "ciudadanía latinoamericana"?

Cuando el Héroe Nacional cubano declaraba: "De América soy hijo; a ella me debo"[38], y en otra ocasión puntualizaba: "¿Quién, quién pretenderá divorciarnos a nosotros de la América, ni a la América de nosotros? Ella sin nosotros, como túnica imperial sin mancha. Nosotros sin ella, como hijos sin madre"[39], no solo estaba fijando una relación filial, sino de compromiso con la emancipación de sus pueblos. Por ello, en carta íntima a su amigo escribiría que no eran dos islas lo que pretendía liberar, sino impedir a tiempo que se lanzase sobre las tierras de nuestra América, aquel vecino poderoso, que porque no la conoce la desdeña.

La identidad cultural de los pueblos latinoamericanos no tendría en Martí un sentido unilateral, pues no se limitaba a que un cubano debía considerarse americano, pero no de toda América, sino solo de la "nuestra". Pero también en el sentido contrario consideraba que "Es cubano todo americano de nuestra América"[40]. Tales lazos de identidad se acrecentarían en su concepción no solo durante sus estancias en Venezuela, México, Guatemala y República Dominicana, sino también por los estrechos vínculos que cultivó en España y Estados Unidos de América con numerosos amigos latinoamericanos.

Es muy frecuente que los latinoamericanos de distintos países sintamos más los rasgos que nos identifican y unen cuando estamos en otras latitudes, que cuando permanecemos en estas tierras.

Martí contribuyó en alguna medida a que la generación antipositivista superara aquella nordomanía criticada por Rodó, que era más común entre los cultivadores del positivismo. La revalorización de la historia

---

[36] HOSTOS, E.M. de (1870). "Ayacucho", en El Nacional. 9 de diciembre de 1870, Año VI, No. 1689. Lima. p. 2.
[37] SAMPER, J.M. (1979). Ensayo sobre las revoluciones políticas. UNAM, México.
[38] MARTÍ, J. (1975). Obras completas. T. 1. Editorial Ciencias Sociales, La Habana.
[39] MARTI: 1975, T. 22. P. 27.
[40] MARTI: 1975, T. 5. pp.375-376.

y la cultura de los pueblos latinoamericanos encontró en él un ferviente cultivador, pues, a su juicio: "Ni ¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?"[41].

Su latinoamericanismo no era expresión de un cándido romanticismo, sino que estaba orgánicamente relacionado con su antimperialismo y la actitud revolucionaria en que se inspiraba su humanismo práctico.

Entre aquellos que se destacaron por una concepción latinoamericanista de la patria sobresale el argentino Manuel Ugarte, quien criticó todo nacionalismo estrecho y las divisiones internas por conflictos de intereses de sectores oligárquicos, que facilitaron la penetración del imperialismo. Fue un vehemente defensor de una "patria grande".

A su juicio: "Lo que nos ha perjudicado hasta ahora ha sido la noción que tenemos de la nacionalidad. Las fronteras están más lejos de lo que suponen los que sólo atienden a mantener dominaciones efímeras, sin comprender que por sobre los intereses del grupo están los de la patria y por sobre los de la patria, los de la confederación moral que forman los latinos dentro del Continente"[42].

Su "patriotismo continental", aunque enfatizaba suficientemente lo que significaría una "nacionalidad total" en una "Patria Grande"[43], no implicaba desconocer o subestimar el valor o significado de la herencia cultural española.

El tema del reconocimiento del valor de la cultura española en la formación de la identidad latinoamericana se manifestó en la vida republicana en diferentes actitudes. Una de ellas, de raigambre conservadora, pretendía exaltarla en detrimento de otros de sus componentes esenciales, como el indígena y el africano. Tal es el caso de Miguel Antonio Caro y José Eusebio Caro en Colombia. La postura diametralmente opuesta pretendía borrar toda su incidencia en la conformación de la identidad de estos pueblos, al querer que se enrumbara hacia la cultura anglosajona. Esa fue la actitud de Sarmiento, que provocó la airada respuesta de Andrés Bello ante aquella *nordomanía*. Y una postura más atemperada y objetiva se revela en Martí, Ugarte y otros, que ponderan adecuadamente el valor de cada una de esas fuentes, sin subestimar a ninguna de ellas.

La reacción antipositivista contribuyó a inicios del siglo XX a fomentar esa nueva postura que afortunadamente se ha ido imponiendo hasta nuestros días, y ha posibilitado una actitud ecuménica más objetiva, válida y racional; aunque en este mosaico antropológico latinoamericano, marcado por el mestizaje, no falta la reanimación de diversas posturas etnocentristas exaltadoras del indigenismo, las negritudes, etc., que lejos de favorecer los procesos de integración atentan contra ellos.

Los procesos revolucionarios que desarrollados durante el siglo XX —tal es el caso de México, Nicaragua y Cuba, entre otros— impulsaron nuevamente la idea de la unidad de los pueblos y de una nacionalidad latinoamericana, como puede observarse en Sandino cuando plantea en 1929: "Quizá los hombres poseedores de ideas avanzadas y universales, pensarán en que nuestros anhelos encontraron fronteras en la extensión geográfica limitada por el Río Bravo al Norte y el Estrecho de Magallanes en el Sur de nuestra América. Pero mediten ellos en la necesidad vital que tiene nuestra América Latina de realizar una ALIANZA, previa a una CONFEDERACIÓN de los veintiún Estados que la integran, asegurando de este modo nuestra libertad y nuestra Soberanía interiores amenazadas por el más voraz de los imperialismos, para cumplir seguidamente con el gran destino de la NACIONALIDAD LATINOAMERICANA ya culminada, como tierra de promisión para los hombres de todos los pueblos y de todas las razas"[44].

---

[41] MARTI: 1975, T. 6. p.1.
[42] UGARTE, M. (1978). La nación latinoamericana. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
[43] UGARTE: 1978, p. 22.
[44] SANDINO, A.C. (1984). "Proyecto original que el ejército defensor de la soberanía nacional de Nicaragua presenta a los representantes de los gobiernos de los veintiún Estados Latinoamericano", En Filosofía política latinoamericana y la nacionalidad latinoamericana. Editorial El Búho, Bogotá. p.154.

En los años más recientes, la utopía concreta de una ciudadanía latinoamericana se ha expresado de diversas formas. Una de ellas ha sido el intento de UNASUR de conformar una ciudanía suramericana, como se expresó en el acta de su constitución. En ella, los Estados que en el 2008 la integraron "AFIRMAN su determinación de construir una identidad y ciudadanía suramericanas y desarrollar un espacio regional integrado en lo político, económico, social, cultural, ambiental, energético y de infraestructura, para contribuir al fortalecimiento de la unidad de América Latina y el Caribe"[45].

Varios de los acuerdos suscritos al respecto planteaban la creación de un pasaporte sudamericano, la libre movilidad sin necesidad de visado de los ciudadanos de los países miembros, la eliminación de requisitos de certificados médicos para ingresar en esos países, etc. Sin embargo, tales propuestas no incluían derechos políticos[46] ni eliminación de aduanas, como sucede en la Comunidad Europea.

Tales aspiraciones se han mantenido hasta algunos años más recientes, como se revela en las declaraciones de su presidente, Ernesto Samper, en el 2016: "Para aplicar esta definición de principios en la práctica se debe permitir, habilitar e incentivar la libre movilidad de ciudadanos suramericanos en el espacio UNASUR, entendiendo la libre movilidad de personas en el sentido más amplio de la palabra, pues esta debe permitir de manera progresiva, entre otros aspectos, la libertad y derechos similares para salir, retornar, moverse dentro de la región, estudiar y trabajar en cualquier país miembro, reconocimiento de títulos educativos y profesionales, el derecho de recibir protección jurídica, servicios sociales, derechos culturales y políticos, promoviendo «la cooperación en materia de migración, con un enfoque integral, bajo el respeto irrestricto de los derechos humanos y laborales para la regularización migratoria y la armonización de políticas», a tenor de lo estipulado en el Artículo 3 literal k del Tratado Constitutivo"[47].

Lamentablemente, factores como el triunfo electoral de candidatos de derecha en la región y el retiro de sus gobiernos de UNASUR, junto al exacerbado proceso migratorio de venezolanos, ha producido un profundo revés en aquellas germinales ideas de una ciudadanía sudamericana.

CONCLUSIONES

La utopía concreta de una "ciudadanía latinoamericana" ha estado relacionada con los vaivenes de los procesos integracionistas impulsados por los líderes políticos e intelectuales más auténticos. Estos, por lo regular, se han promovido no solo para garantizar mejores condiciones de vida a la población —que deben propiciar la libre circulación de bienes y personas—, sino, sobre todo, la seguridad de la soberanía ante las no ficticias amenazas de intervenciones de viejos y nuevos imperios, en muchas ocasiones disfrazados de panamericanismo y bajo el pretexto de defender la "seguridad continental".

Se debe tener presente que la utopía de estos procesos integracionistas se ha manifestado muchas veces, en primer lugar, en forma regional entre países vecinos, esto es, centroamericanos, caribeños, andinos, suramericanos, etc. Estas ideas y procesos, con sus éxitos y fracasos, deben ser considerados valiosos intentos por alcanzar la realización, en diverso grado, de una ciudadanía que no se circunscriba a un solo país. Por esa razón, el patriotismo no debe ser analizado unilateralmente como una expresión de nacionalismo estrecho.

En la misma medida que en la historia latinoamericana, desde mediados del siglo XX han aflorado proyectos integracionistas, bien en un marco regional más estrecho —como la Comunidad Andina (CAN), la

---

[45] "Tratado Constitutivo de la UNASUR". 2008. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/45568/UNASUR_-_Tratado_Constitutivo_de_la_Uni%C3%B3n_de_Naciones_Suramericanas__10_p._.pdf?sequence=3

[46] HIDALGO, R. (2016). El informe conceptual sobre ciudadanía suramericana: libre movilidad humana, identidad y derechos para los ciudadanos en la UNASUR. Comentario Internacional. Centro Andino de Estudios Internacionales. Quito. Número 16. http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6312/1/05-OT-Hidalgo.pdf.p.79.

[47] SAMPER, E. (2016). "Presentación" a Ramírez, Jacques. *Hacia el Sur.* La construcción de la ciudadanía suramericana y la movilidad intrarregional / 1.ed. – Quito: CELAG, pp. 14-15. https://www.celag.org/wp-content/uploads/2016/10/hacia-el-Sur_Vfinal-16-03-2.pdf.pp.14-15.

Comunidad del Caribe (CARICOM), el Mercado Común del Sur (Mercosur), la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), la Alianza del Pacífico, etc.—, o de forma más amplia —como la Asociación Latinoamericana de Integración (ALADI), la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) o la Comunidad de Estados Latinoamericanos y del Caribe (CELAC)—, se han formulado en diverso grado propuestas de concreción de la utopía de una "ciudadanía latinoamericana".

Por supuesto, ante el pesimismo de la realidad sobre la integración y la posibilidad de una "ciudadanía latinoamericana" habrá que proponer el optimismo gramsciano de la voluntad. Aquellos que se dejen atrapar por el pasado o la incertidumbre del presente quedarán siempre enjaulados por los límites insalvables de las "utopías abstractas", pero los que confían en la perfectibilidad humana atisbarán desde distintas atalayas la "utopía concreta" de su realización, aunque la corta vida humana no permita verificarlo.

Debe recordarse que así como Platón diseñó una utópica república, Moro y Campanella imaginaron futuras sociedades más equitativas, Francis Bacon confió en la tecnología para el logro de una sociedad más benéfica, Fourier y Saint Simon no fueron simples soñadores, mucho menos Owen, que trató de llevar a la práctica sus utópicas ideas, Marx y Engels trataron de fundamentar con cientificidad su proyecto de una sociedad que superara el capitalismo.

En América Latina, Simón Rodríguez, Esteban Echeverría, José Abreu y Lima, José Martí, José Carlos Mariátegui y tantos otros han tratado también, con mayores o menores resultados, de alcanzar sociedades más justas y humanas. Algunos los tildarán de ilusos e idealistas. Y nos les faltaría razón: pues sin una cuota de idealismo no es posible construir proyectos de sociedades superiores.

En eso se diferencian los conservadores de los reformadores, destacaba Bolívar en su "Carta de Jamaica", al señalar que los primeros abundan más porque es más fácil atenerse a las voluntades y potestades establecidas. Mientras que los reformadores, aunque son minorías, son más vehementes e ilustrados. Por eso los conservadores no necesitan tanto de la filosofía como los reformadores, pues no tienen que imaginar nada utópicamente nuevo que proponer en forma superior a las sociedades anteriores. Simplemente se acomodan y justifican lo tradicionalmente existente.

La filosofía siempre resulta peligrosa porque enseña a pensar, a dudar, a someter a crítica todos los poderes existentes, todas las ideologías, todas las sociedades e instituciones anquilosadas para proponer formas de superarlas.

La razón por la cual una universidad es más peligrosa que un sindicato la aceptó con honestidad la plataforma ideológica del partido republicano de Santa Fe II, cuando citó a Gramsci, reconocido como marxista italiano, quien sostenía que la clase obrera por sí sola no puede tomar el poder político, pero con ayuda de los intelectuales sí podría. Luego ¿hacia dónde enfocan su labor para apagar la posibilidad de que surjan nuevos pichones de intelectuales? Es elemental la respuesta: hacia los centros de educación y no hacia los sindicatos, que generalmente se satisfacen con mejoras salariales u otros beneficios, pero no se plantean tomar el poder político.

Por eso, para determinados representantes de distintos poderes puede resultar más preocupante un congreso de filosofía que una asamblea sindical. El día que esto deje de ser así habría que preocuparse, porque significaría que esta perdió su función crítica, desalienadora y emancipadora. Tales funciones de la filosofía para que sea auténtica deben quedar subsumidas en un «humanismo práctico». En fin, será en verdad la muerte de la filosofía.

Hagamos todo lo posible por revivirla, para que sus potencialidades epistémicas contribuyan a formular propuestas de utopías concretas que superen el socialismo real y el neoliberalismo real. Esa es, tal vez, la tarea más digna de la filosofía, y de ese modo podría ser útil no solamente para indicar vías de conformación de una "ciudadanía latinoamericana" —no han faltado intentos de algunos gobiernos para alcanzarla[48]—, sino

[48] MEJÍA, M.E. (1997). "Ciudadanía latinoamericana". El tiempo. Bogotá.16 de diciembre 1997. https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-688843

para hacer realidad la ancestral aspiración de una "ciudadanía planetaria"[49], o una "ciudadanía global"[50], aunque numerosos obstáculos se le interpongan. El día que el hombre deje de imaginar "utopías concretas", habrá perdido lo que ha hecho que llegue al lugar donde hoy se encuentra.

BIBLIOGRAFÍA

ARTIGAS, J. (1988). Proyecto de Constitución Federal (1813), En Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. II. selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

BETANCES, R. (2017). Obras completas. Periodismo militante I.
(1878-1898). T. X. Zoom Ideal, San Juan.

BETANCES, R. (1985). Cuba en Betances. Editorial Ciencias Sociales, La Habana:

BILBAO, F. (1985). Iniciativa de la América. Ideas de un Congreso Federal de las Repúblicas, en Latinoamérica. Cuadernos No. 3. UNAM, México.

BOLÍVAR, S. Carta Alexandre Pétion. En Obras completas, edición digital en CD-R.

BOLÍVAR, S. (1988). "Carta de Jamaica", en *Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825.* T. II. selección y prólogo de José Luis Romero. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

COLONOMOS, A. ¿Es posible una ciudadanía global? file:///C:/Users/Pablo/Downloads/873-2831-1-PB.pdf

DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL CIUDADANO. Ayuntamiento de Guatemala: proyecto de constitución fundamental de la monarquía española y su gobierno (1810). 1988, en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. I. Selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

GUADARRAMA, P. (2018). "Introducción a la condición humana". University of Miami. https://bioethics.miami.edu/_assets/pdf/ethics/Documents/Cuba/pdf/Condicion-Humana.pdf.

GUERRA, F-X. (2003). "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina", en Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina, coord. Hilda Sábato. FCE, México.

HENRÍQUEZ, C. (1988). Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. I. selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

HERREN, R. (1991). La conquista erótica de las indias. Planeta, Barcelona.

HIDALGO, R. (2016). El informe conceptual sobre ciudadanía suramericana: libre movilidad humana, identidad y derechos para los ciudadanos en la UNASUR. Comentario Internacional. Centro Andino de Estudios Internacionales. Quito. Número 16. http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6312/1/05-OT-Hidalgo.pdf

HOSTOS, E.M. de. (1870). Ayacucho, *El Nacional,* Lima, 9 de diciembre de 1870, Año VI, No. 1689.

HUMBOLDT, A. von. (1822). Ensayo político sobre el reino de la Nueva España. T. I.
Casa de Rosa, París.

[49] MORIN, E. (2001). La cabeza bien puesta: repensar la reforma, reformar el pensamiento. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.
[50] COLONOMOS, A. ¿Es posible una ciudadanía global? file:///C:/Users/Pablo/Downloads/873-2831-1-PB.pdf

ITURBIDE, A. de (1988). "Proclama y Plan de Iguala (24 de febrero de 1821)", en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. II. Selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

LUPERÓN, G. (2001). "Carta a Eugenio María de Hostos, 12 de noviembre de 1895", en República Dominicana y Puerto Rico. Hermandad en la lucha emancipadora. Correspondencia 1876/1902, compilado por Vivian Quiles Calderín. Instituto de Estudios Hostosianos, Río Piedras.

LUZ Y CABALLERO J. de la (1950). Elencos y Discursos académicos. Vol. II. Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana.

MACHADO, L. (2018). **"**El papel de la mujer en la independencia colombiana". en *Cultura Latinoamericana*. *Revista de Estudios Interculturales*. Vol. 27, No. 1. Universidad Católica de Colombia-Fondazione I.S.L.A per gli Studi Latinoamericani, Planeta, Bogotá. https://editorial.ucatolica.edu.co/ojsucatolica/revistas_ucatolica/index.php/RevClat/issue/view/135

MARTÍ, J. (1975). Obras completas. Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

MEJÍA, M.E. (1997). "Ciudadanía latinoamericana". El tiempo. Bogotá.16 de diciembre 1997. https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-688843

MIRANDA, F. de (1982). "Proyecto de Gobierno Provisorio (1801)", en *Francisco de Miranda. América espera,* selección, prólogo y títulos de José Luis Salcedo Bastardo. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

MORIN, E. (2001). La cabeza bien puesta: repensar la reforma, reformar el pensamiento. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.

OQUELLI, R. (1981). "Introducción a José del Valle". Antología. Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Editorial Universitaria, Tegucigalpa.

RAMA, C. (1980). La independencia de las Antillas y Ramón Emeterio Betances. Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan.

"Representación de los diputados americanos a las Cortes de España (1811)". (1988), en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. II. selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho. Caracas*:*

RIBEIRO, D. (1970). El proceso civilizatorio. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.

ROJAS, C. (s/f). El pensamiento vivo de Betances. (Libro inédito).

SAMPER, E. (2016). "Presentación" a Ramírez, Jacques. Hacia el Sur. La construcción de la ciudadanía suramericana y la movilidad intrarregional / 1.ed. – Quito: CELAG, pp. 14-15. https://www.celag.org/wp-content/uploads/2016/10/hacia-el-Sur_Vfinal-16-03-2.pdf

SAMPER, J.M. (1979). Ensayo sobre las revoluciones políticas. UNAM, México.

SAN MARTÍN, J. de (1988). Nota al Congreso Constituyente del Perú (21 de setiembre de 1822), en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. II. selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

SAN MARTÍN. J. de (1988). "José de San Martín: a los limeños y habitantes de todo el Perú (1818)" en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. II- selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

SANDINO, A.C. (1984). "Proyecto original que el ejército defensor de la soberanía nacional de Nicaragua presenta a los representantes de los gobiernos de los veintiún Estados Latinoamericano", en *Filosofía política latinoamericana y la nacionalidad latinoamericana*. Editorial El Búho, Bogotá.

SANTA CRUZ Y ESPEJO, E. de (1988). "Discurso sobre el establecimiento de una Sociedad Patriótica en Quito (1789)", en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. I. Selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

SANTOS, B. de S. (2012). De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad. Editorial Siglo del Hombre-Universidad de los Andes, Bogotá.

TORRES, C. (1988). Memorial de Agravios (1809), en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. II. Selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

TRATADO CONSTITUTIVO DE LA UNASUR. (2008). http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/45568/UNASUR_-_Tratado_Constitutivo_de_la_Uni%C3%B3n_de_Naciones_Suramericanas__10_p._.pdf?sequence=3

UGARTE, M. (1978). La nación latinoamericana. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

VALLE, J. del (1982). Obra escogida. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

VARELA, F. (1997). Obras. Félix Varela. T. 2. Editorial Cultura Popular, La Habana.

VIDAURRE, M.L. "Plan del Perú (1810)". (1988), en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825. T. I. Selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas.

VISCARDO, J.P. (1988). "Carta dirigida a los españoles-americanos", en Pensamiento político de la emancipación, 1790-1825, T. I. Selección y prólogo de José Luis Romero. Biblioteca Ayacucho, Caracas. pp. 51-58.

BIODATA

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ: Profesor de Mérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas. (2013). Doctor en Filosofía Universidad de Leipzig, (1980) Doctor en Ciencias Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas (1995), Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba (1998-2010). Doctor Honoris Causa en Educación, Perú (2003), Autor de varios libros sobre el pensamiento filosófico latinoamericano. Ha impartido conferencias en numerosas universidades latinoamericanas, de Estados Unidos, Japón, España, Rusia, Italia, China y Alemania. Ha obtenido varios premios y distinciones por su labor intelectual. Actualmente es profesor de la Maestría en Estudios Políticos Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Colombia y de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Universitá degli Studi di Salerno. Libros más recientes: *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina.* Taurus-Peguin Random House. Bogotá. 2016 (Tomo I y II); *Le origini della sociología in America Latina. Eugenio María de Hostos ed Enrique José Varona.* Domenico Maddaloni (Coautor). Ipermedium libri. Salerno. 2016; *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia.* Biblioteca Colombiana de Filosofía. Universidad de Santo Tomás. Bogotá. 2017; *Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor.* Editorial Magisterio. Bogotá. 2018; Magisterio-Neisa. México. 2018; Magisterio-Premisas. Madrid. 2018; *Filosofia politica umanesimo in America Latina*.. Guida Editori. Nápoles. 2018; *Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder.* Universitá degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia -Taurus-Peguin Random House. Bogotá. 2019.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ESTUDIOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, nº 89 (abril-junio), 2020, pp. 38-54
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Eurocentrismo, imágenes de la diferencia y espacios sociales de conocimiento en las fronteras de la Modernidad

Eurocentrism, imagines of difference and social spaces of knowledge in the frontiers of Modernity

Francisco TIAPA
https://orcid.org/0000-0001-8243-757X
francisco.tiapa@gmail.com
Universidad de Los Andes, Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740122

RESUMEN

A partir de los referentes históricos y etnográficos en la Amazonía venezolana se abre la reflexión en torno a las esferas de naturalización de la división sujeto/objeto, como el sustrato epistemológico de la verticalidad colonial. Asimismo, se discute la conexión entre los actuales espacios de producción de conocimiento, cómo ámbitos de naturalización del sentido común hegemónico. Se concluye que la alternativa está en los saberes fronterizos, como discursos inter-subjetivos de configuración de perspectivas multivocales desde los bordes del orden global.

Palabras clave: colonialismo, identidad, espacio, conocimiento, intersubjetividad.

ABSTRACT

Based on the historical and ethnographical referents in the Venezuelan Amazon, the academic spaces are addressed as spheres of the subject/object division and as the discursive substrate of colonial verticality. Furthermore, the connections between colonial discourses and the contemporary knowledge framework are discussed as fields where the hegemonic common sense is structured. This paper concludes that the alternative is in the border knowledge as inter-subjective discourses which have the potential to create multifocal perspectives from the global order's fringes.

Keywords: colonialism, identity, space, knowledge, intersubjectivity.

Recibido: 15-10-2019 ● Aceptado: 30-01-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

En toda cultura, tanto el espacio como el tiempo social están concebidos de diferentes formas y diferentes dimensiones según el marco perceptivo y la dinámica de relaciones sociales en el que han sido concebidos (Lévi-Strauss: 1969, p. 261). En su realización material, la espacialidad y la temporalidad cultural se concretan en la relación entre sus sustratos de construcción de significados y sus territorialidades pragmáticamente realizadas entendidas éstas como aquellas plataformas espaciales necesarias de toda relación entre las agencias que integran a un cuerpo social determinado (Izard: 1981, p. 341). A esta base empírica, simbólicamente representada, estas agencias sociales acceden a través del tamiz de un proceso de significación definido por los discursos que median sobre sus versiones de la realidad (García: 1976, p. 13). Tal creación de significados en torno al espacio funciona a través de elementos distintivos que dan cuenta de una capacidad virtualmente sin límites de jugar con la visión interiorizada del entorno (Leach: 1978, p. 49). De esta manera, en el juego de representación del entorno, es posible que -ante la presencia de formas divergentes de construcción de sentido- a un mismo referente empírico le sean otorgadas distintas narrativas, en un constante solapamiento entre diferentes perspectivas sobre el espacio social (Barthes: 1990, p. 257). En este marco, como contraste con los lugares de la alteridad, el espacio de la identidad viene a ser la plataforma de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para quien lo percibe desde una mirada exógena (Augé: 1993, p. 58). Así, como una construcción históricamente cambiante en toda cultura, el espacio identitario tiene consecuencias profundas en la compresión de la cultura, la naturaleza, la economía y, en particular, en la construcción de conocimiento (Escobar: 2000, p. 156).

Al estar imbuidos por juegos de construcción de identidad, los espacios sociales de producción de conocimiento operan como marcos de teatralización discursiva, donde las retóricas sobre la realidad adquieren legitimidad no por su complejidad o por su funcionalidad, sino por la carga ritual del espacio en sí mismo. En el así llamado *mundo moderno*, la producción de conocimiento se elabora en el mismo contexto cultural donde la mitología cristiana se ha reproducido gracias a la imposición de espacios de culto, regidos por la imagen sacerdotal que, al presentarse como la representación de la deidad en la Tierra, se establece como la dueña de la *verdad.* Esta imagen se irradia al cuerpo social por medio la construcción de la idea de una totalidad capaz de ejercer primacía absoluta sobre el resto de los ámbitos de la realidad, a partir de una lógica que gobierna el comportamiento del todo y que tiene la capacidad de cambiar cada una de las partes que la rodea (Quijano: 2011, p. 9) y que deriva en la elaboración de un marco mítico ritual de producción de verdades, cuyo valor no deriva de su sustancia, sino por el *dónde* y aún más *desde dónde* se reproducen. De esta forma, la idea del *lugar de conocimiento* cobra una dimensión ubicua, extensibles a lo largo de redes opacas más allá de sus contextos de producción, con una fuerza singular en los contextos en que, paradójicamente, su ausencia marca con mayor fuerza a su presencia. Estos contextos son las *fronteras* de la Modernidad; es decir, aquellos ámbitos en que el espacio de conocimiento establece la distinción entre la imagen del *sujeto* moderno, proyectada según la idea de una singular presencia *en el Tiempo* (Fabian: 1983, p. 11; Sousa Santos: 2011, p. 30; Castro Gómez: 2000, p. 154; Quijano: 2011, p. 3), con una cierta capacidad de separar la mente del cuerpo (Chukwudi-Eze: 2001, p. 243) y geopolíticamente identificado con los "centros" del orden global; por contraste con el resto de los ámbitos de la realidad, trasladados a la condición de *objeto*, anclados a sus determinaciones corpóreas y contextuales, además de estar *fuera* del Tiempo.

Desde los lugares del saber se habla, mientas que el resto del mundo es aquello *sobre lo cual* se habla, sin que exista la posibilidad de que haya una proyección inversa. Sobre la base de estas consideraciones, este trabajo presenta un conjunto de reflexiones teóricas sobre las relaciones entre conocimiento, poder y espacio social en las fronteras interculturales del orden global. En términos empíricos, tales reflexiones se sustentan sobre una serie de investigaciones derivadas del campo de la Antropología Histórica del colonialismo, así como de las relaciones entre pueblos indígenas amazónicos y agencias estatales contemporáneas. En el ámbito teórico, este ensayo está influenciado por las discusiones en torno a la dimensión colonial de los supuestos básicos subyacentes (Gouldner, 1979) de los saberes modernos

(Lander: 2000a; 2000b; Mignolo: 2000; 2001) como versiones globalizadas de los grandes metarrelatos de la Modernidad (Lyotard: 1987; 1999) y como imaginarios configurados en los momentos fundacionales del proceso de colonización de América e irradiados hacia los ámbitos globales contemporáneos (Dussel: 1994; Gruzinski, 1994).

El primer eje de indagación se ha desenvuelto en el marco de la expansión de las fronteras coloniales sobre las poblaciones indígenas del nororiente de la cuenca del río Orinoco (Tiapa: 2007; 2008a; 2010; 2012); mientras que el segundo se ha enfocados en las dinámicas de las actuales respuestas a las agencias estatales entre los pueblos indígenas Mako (Hohotï), del río Ventuari -de la Amazonía venezolana- y los Kari'ña de la Mesa de Guanipa, en el Oriente de Venezuela (Tiapa: 2012; 2014a)[1]. En estos trabajos fue posible visibilizar cómo la relación entre poder, conocimiento y *lugar* fue y sigue siendo transversal a las tensiones y contradicciones entre sociedades culturalmente contrastantes. En tal sentido, esta reflexión crítica busca contribuir con la elaboración de nuevos paradigmas de conocimiento basados en la multivocalidad de las diferentes trayectorias culturales de las fronteras del orden global. Metodológicamente, se toman ejemplos históricos y contemporáneos, provenientes de los contextos usualmente abordados por la Antropología -como las fronteras amazónicas- en conexión con los propios referentes vivenciales del analista. Esta mirada multisituada (Marcus, 1995), dirigida hacia la crítica cultural (Marcus y Fisher: 1989, p. 4), busca explorar las continuidades discursivas latentes (Foucault: 1979), pero susceptibles de ser visibilizadas en circunstancias y espacios de exteriorización concretos. Asimismo, se emplea la categoría de Sistema Mundo Moderno de Wallerstein (1974), pero se parte del principio de que éste, en lugar de configurarse desde los así llamados centros, se irradia desde sus fronteras (Wolf: 1984; Sahlins: 1988; 1997; Coronil: 2002), de una manera tal que estas fronteras no pueden ser percibidas como áreas marginales, sino como otros centros de producción discursiva con capacidad de irradiación global.

CONOCIMIENTO, PODER Y ESPACIO SOCIAL EN LAS FRONTERAS DE LA MODERNIDAD

Durante los siglos XVII y XVIII, en los proyectos de conquista religiosa sobre los pueblos indígenas de la costa suroriental del Mar Caribe y de la cuenca del río Orinoco, desde la mirada de las misiones, se reflejaba la percepción sobre los lugares donde las poblaciones nativas construían "conocimiento", como recurso simbólico para el establecimiento de las jerarquías interétnicas. Asimismo, en las primeras dos décadas del siglo XXI, en el contexto de la así llamada auto demarcación de tierras indígenas, en el Amazonas venezolano, el punto de vista de las personas que representaban al Estado o de aquellas pertenecientes al campo de la Antropología, se consideraba un filtro indispensable para atribuir validez a los reclamos por el reconocimiento territorial de estas poblaciones, pues se argumentaba que éstas *provenían* de los sitios desde donde se producía un saber *veraz*. Una circunstancia similar se presentó en el contexto de las relaciones entre las actuales poblaciones Kari'ña y las empresas petroleras y madereras del río Orinoco, donde el conocimiento proveniente de las empresas estatales se consideraba por encima del local y, por lo tanto, eran sus representantes quienes podían tomar decisiones, incluso en ámbitos que no estaban directamente relacionados con la gestión empresarial en sí (cf. Tiapa: 2012; 2014). Paradójicamente, en esta relación entre poder y saber, al hablar de "espacios", no se hablaba de lugares concretos e identificables, sino de imágenes ubicuas, que hacían alusión a un *dónde*, ajeno a las circunstancias inmediatas y sobre el cual se proyectaba una identidad adherida al pasado, pero al mismo tiempo desplegada hacia el futuro.

En estos lugares y tiempos diferentes, las imágenes sobre el "saber", fueron constitutivas de la forma en que se establecía la jerarquía entre individualidades pertenecientes a grupos contrastantes, incluso en aquellos casos en que éstas pertenecían a diversas poblaciones indígenas. Tal asimilación bien podía ser

[1] Datos no publicados sobre investigaciones de campo realizadas entre los Hohotï del río Ventuari (años 2005, 2006 y 2011), poblaciones campesinas de Mérida (años 2007, 2008 y 2009) y los Kari'ña de la Mesa de Guanipa (años 2008 y 2011).

por medio de acciones concretas o por medio de referencias abstractas a los lugares donde esta cultura había sido aprehendida. Así, tanto en el ámbito colonial del pasado, como en el neocolonial del presente, *lo moderno* ha sido considerado algo lejano, al mismo tiempo que ubico y espectral. En relación con un alguien del pueblo Kari'ña, una persona que ocupase un cargo en una petrolera o en una maderera, se proyectaba como la representación de la *Modernidad*. Aún más, estas mismas personas también hacían alusión a algo más "moderno", pues su referencia era el funcionamiento *correcto* de una corporación transnacional. En estas referencias, las grandes corporaciones se ubicaban retóricamente en contextos geográficos sobre los cuales no se tenía una constatación empírica directa, pero sí una alusión a algo que, aún cuando no se conocía directamente, sí podía ser imaginado, como si ya se hubiese estado allí.

Entre las poblaciones Mako (Hohotï) del río Ventuari, un Piaroa (Uwothujja) se percibía como alguien más parecido a un criollo y, por esta razón, sus juicios tenían mayor peso jerárquico a la hora de hablar de ámbitos de la vida diaria, como el manejo de la tecnología o sobre las contingencias políticas relacionadas con el mundo urbano. Sin embargo, la cultura criolla, a su vez, no era tan positivamente valorada como los misioneros evangélicos norteamericanos, percibidos como provenientes de lugares superiormente posicionados, dada su conexión con la irradiación de recursos tecnológicos sofisticados. Lo moderno, en estos contextos, se presentó forma de capital simbólico -en el sentido de Bourdieu (1989; 2011)- pues marcaba la jerarquía de forma adjetiva a otros capitales. El vector referencial de este capital, podía ser la tecnología, pero también la forma de las viviendas e incluso -como en el Ventuari- qué tan cristiano alguien demostraba o decía ser.

Tal imbricación entre conocimiento, posicionamiento geocultural y poder, de la misma manera en que fue transversal a diferentes ámbitos de indagación empírica, también se vislumbró en los propios espacios de referencia vivencial, como la sociedad nacional venezolana y los así llamados espacios de producción de conocimiento académico, los cuales tenían una carga que iba más allá de lo rutinariamente aprehensible, pues se trataba de espacios del así llamado saber *universal*. Así, conventos, iglesias, templos, escuelas, oficinas, empresas y universidades, además de ser lugares de encuentro, son presentados como lugares donde se reproduce un saber que otorga autoridad a quienes hayan pasado por ellos. De este modo, en los contextos fronterizos, las jerarquías asociadas con la paridad entre conocimiento y lugar se establecen a partir de su relación constitutiva con la creación de parcelas imaginarias de distinción de la realidad. Así, durante los siglos XVII y XVIII, la imagen de las misiones derivó de la oposición entre la *vida civil* y la *vida salvaje*, lo que a su vez fue el referente abstracto de la dicotomía que sustentó a los primeros proyectos civilizatorios de regiones fronterizas como la Amazonía. En términos sustantivos, las misiones fueron los marcos de imposición de la religión cristiana. Sin embargo, en el Oriente de Venezuela, en particular, el proyecto de evangelización misionera mostró especificidades en relación con otros proyectos de conquista y de imposición cultural. Por ejemplo, el proyecto más parecido fue el de las *Encomiendas*, pensadas también como espacios para el adoctrinamiento religioso de las poblaciones indígenas (Prato-Perelli, 1990). Como legitimación discursiva se argumentaba que la enseñanza de la *Verdad* cristiana debía ser retribuida por medio del trabajo a los encomenderos, de modo que el trabajo nativo se convirtió en el fin último de estos espacios. Aunque las misiones también fueron proyectadas como lugares de explotación de mano de obra indígena, la diferencia estaba en la rigidez de la idea del parcelamiento espacial.

Desde el punto de vista de las misiones y de las autoridades coloniales, se consideraba que modo de vida de las poblaciones indígenas debía ser supervisado, dentro de contextos geométricamente correspondientes con el principio del orden productivo (Ramírez de Arellano: [1704] 1967; Molina: [1709] 1967; Tiapa: 2007b**;** 2010; Caulín II: [1779] 1966, p. 263; Civrieux: 1976:, p.130; Gómez Parente: 1979, pp. 296-7), de una manera en que el control espacial llegaba a ámbitos tan profundos como las prácticas corporales (Ramírez de Arellano: [1700] 1967; Tiapa: 2016a). A lo interno de estas esferas de represión, este control estaba acompañado de la supresión de las conexiones con el exterior, pues en la relación entre espacios poblados se sustentaba la solidaridad entre las agencias locales, las cuales, al estar basadas en la

articulación supralocal, fueron la base de los sistemas interétnicos, como unidades de cohesión política regional contrastante con las geopolíticas del sistema colonial español (Tiapa: 2007a). En tal sentido, la conexión entre espacio social, conocimiento y poder tuvo un lugar central en el programa evangelizador, como uno de los proyectos civilizatorios fundantes del pensamiento moderno (Dussel: 1994). Aún más, este fue el origen del parcelamiento social (cf. Tiapa: 2015), como forma de control, verticalización, homogeneización y generación de enunciados sobre el esquema idealizado del sistema mundial. Dado su valor patrimonial, el conocimiento, al tener esta carga identitaria, nos recuerda a la forma en que Gastón Bachelard alertó sobre la degradación de lo que él llamó el *espíritu científico*, cuando en lugar de buscar alguna adherencia a *la verdad*, la el interés por imponerse sobre otras entidades llega a traducir "…necesidades en conocimientos" (Bachelard: [1938] 1974, p. 16).

De este modo, en las regiones fronterizas del sistema global, los espacios de encapsulamiento simbólico del conocimiento se configuran como lugares equivalentes a la experiencia histórica de los enclaves coloniales. Dentro de ellos, quienes los integran, imaginariamente se perciben a sí mismos como miembros de las metrópolis, aun cuando desde estos lugares su existencia sea negada o ignorada. En el nivel epistemológico, esta retórica identitaria establece sus jerarquizaciones a partir de la idea que *los otros* son sólo *cuerpo*, mientras que el *yo moderno* es la representación de la *mente*; es decir, por medio de la asociación entre poder y la división sujeto/objeto. Así, al imponerse a sí mismo como el máximo estadio del progreso humano y como guía para el camino de la así llamada civilización, este sujeto representa a las otras formas culturales como objetos, pues desde su punto de vista son percibidas como formas inferiores. Aunque se trata de una construcción con fines axiomáticos y, aparentemente, ausente de contenidos precisos, tal alteridad negativa se nutre de referentes empíricos como el de las sociedades indígenas americanas, asumidas como "lo otro" absoluto de las sociedades europeas (Castro Gómez: 2000, p. 154).

ESPACIOS SOCIALES DE REPRODUCCIÓN DEL SENTIDO COMÚN HEGEMÓNICO

En los contextos fronterizos del Sistema Mundo, la idea de que hay lugares donde se construye conocimiento y otros en los que sólo se existe irreflexivamente sobre el mundo, es el correlato espacial de la división mente-cuerpo, correspondiente con la dicotomía sujeto-objeto, fundante del pensamiento moderno (Wallerstein: 1996, p. 4). Por ejemplo, en el proceso de auto demarcación de tierras y hábitats indígenas venezolano, la posibilidad de que la versión indígena sobre su propio territorio tuviese validez está determinada por la aceptación, por parte de los funcionarios del Estado y de la convalidación hecha desde los espacios institucionales de la antropología y/o de la geografía (cf. Zent y Zent: 2006). En términos culturales, se parte del principio de que sólo el territorio plasmado en un mapa, separado de la vivencia en sí, avalado por un escrito que la abstrae, es la única forma de legitimar el derecho de una sociedad a mantener un mínimo rango de autonomía dentro un espacio ocupado en una historia de larga duración. Tal verticalización de saberes, se sustenta sobre la relación asimétrica entre un sujeto cognoscente y un "otro" étnico, cuya identidad y sustancia es atribuida y/o legitimada desde fuera (Rivera Cusicanqui: 2008, p 159). De este modo, se estrecha y se controla el rango para la creación de una identidad y una originalidad ontológicamente irreductible al margen de un campo de relaciones de poder (Quijano: 1992, p. 15). Aún más, tal posibilidad creativa, al pasar por el filtro del sujeto cognoscente, termina reduciéndose únicamente al equivalente del cuerpo en relación con la mente, pues a pesar de ser un conjunto de creaciones culturales con su propia volición y proyección de futuro, se correría el riesgo de que el reconocimiento de sus potencialidades subjetivas amenace al orden establecido y naturalizado por el colonialismo.

Por otro lado, la separación mente-cuerpo está acompañada de la imposición, sobre otras culturas de la idea del parcelamiento espacial. En el río Ventuari, la coexistencia histórica entre las etnias Hohotï, Piaroa, Kurripako y Yekuana se vio alterada por el traslado de la imagen neocolonial de un territorio que sólo puede ser ocupado por una etnia con un único contenido cultural y con un código de comunicación homogéneo.

Esto llevó a la exteriorización de conflictos entre poblaciones indígenas, al conectar este nuevo principio de la exclusividad con otras tensiones latentes en su cotidianeidad. Esta idea de un territorio, con linderos fijos y étnicamente homogéneos, se trasladó como un elemento de fricción con otras formas de vivir el espacio, con una representación derivada de la conexión con su existencia directa. Nuevamente, en este caso, fue posible visibilizar la singularidad de la separación entre abstracción y vivencia, así como la especificidad de las ideas sobre el parcelamiento social correspondientes con la sociedad industrial. A esto se suma el hecho de que, en los espacios fronterizos, la adherencia al modelo cultural dominante es un referente identitario de adscripción a las posiciones jerárquicamente privilegiadas. Así, a pesar del discurso oficial indigenista, en la relación con las poblaciones Kari'ña, los funcionarios de la empresa petrolera estatal, a mayor cercanía con las poblaciones indígenas, mayor era su proyección hacia el modelo del tecnócrata del hemisferio Norte.

En contextos como la Amazonia, no importa que tanta dependencia haya por los sistemas productivos indígenas o por la información territorial que éstos puedan proveer, los recursos materiales y simbólicos criollos serán asociados con las subjetividades y los modos de vida dominantes. Es posible afirmar que el vector de tal asociación se conecta directamente con la versión ubicua y naturalizada del racismo, como una construcción originalmente ideológica y consciente, pero históricamente arraigada en los principios irreflexivos de las cotidianeidades de las sociedades fronterizas. Tal dimensión racista se visibiliza al jerarquizar positivamente cualquier comportamiento o cualquier diacrítico identitario (cf. Barth, 1976) con la imagen espectral del *hombre blanco*, independientemente de que tal asociación sea conscientemente negada.

A pesar de las retóricas de proclaman el fin del colonialismo (Santos Sousa: 2011, p. 24), el racismo ha permitido que este sistema pueda proyectarse hacia lugares y momentos más allá del colonialismo en sí (Quijano: 2000, p. 201), por lo que ha posibilitado su irradiación y su naturalización. Tal imposición de la ubicuidad del racismo, además se proyecta hacia las formas en que se piensan las categorías geopolíticas contemporáneas. De este modo, construcciones identitarias, de alcances supranacionales, como "hemisferio occidental" (Coronil: 1999; Mignolo, 2000) o "cultura global" (Coronil: 2000), tienen sus bases en un juego de clasificaciones, exaltaciones e invisibilizaciones, donde *una cultura* se impone como el modelo de referencia para la idea de la normalidad y la civilidad. En esta retórica de imposición de jerarquías basadas en la asociación entre la idea de mente y las formas de los cuerpos, las escuelas juegan el papel de ser el espacio de internamiento y de disciplinamiento de la mente y el cuerpo, de modo que se pueda formar un sujeto sumiso a los sistemas autoritarios naturalizados por el proyecto de la colonialidad (Castro Gómez: 2000, p. 148). En este sentido, la imposición de las escuelas, como espacios cerrados, controlados y vigilados, se basa en referentes más amplios, originalmente derivados de la imagen cristiana del templo, como lugar de legitimación de las arbitrariedades individuales de los sujetos dominantes. De la misma manera que el templo, los espacios institucionalizados emiten imágenes de legitimación (cf. Gruzinski: 1994), tales como los títulos, impuestos como recursos simbólicos velados tras la idea de la posesión de sabiduría, de una manera tal que la centralidad se establece sobre su capacidad para establecer verticalidades y no en el conocimiento en sí.

Más allá de las escuelas, el racismo se proyecta por medio de la irradiación de pautas de comportamiento, dirigidos a diagramar a aquello que se piensa como la persona ideal. A través de un conjunto de reglamentaciones microsociales, se configura un campo policial de vigilancia y moldeamiento dirigido a captar e inmovilizar a aquello que, según la versión ubicua y naturalizada del racismo, se piensa como *el ciudadano* (González-Stephan: 1998, p. 85). A fin de tener continuidad histórica en sociedades multiculturales, tal diagramación e imposición colonial de la idea de persona requiere de parcelamientos espaciales, dirigidos a otorgar centralidad al sujeto *ideal* y a invisibilizar a aquellos considerados inferiores. De este modo, en las así llamadas regiones "periféricas" del orden global, los grupos socioculturales que detentan el poder simbólico a lo interno de las circunscripciones nacionales no tienen otra opción que vivir en cotos cerrados, en perímetros espaciales de las que sólo se sale en la medida en que esto es necesario para la enajenación de la riqueza o para cumplir con los rituales de viajes exóticos. Como peregrinaciones en el

Tiempo (cf. Fabian: 1983), estos viajes son coherentes con las prácticas de aquellos que creen que son sus pares *metropolitanos* cuando, a su vez, también hacen viajes a regiones del Hemisferio Sur, en búsqueda de la realización de imaginarios no realizados en sus propios referentes inmediatos (cf. Augé: 1998a), en los que además reafirman su condición de dominación. Ahora bien, vale preguntarse si es posible entender cabalmente la realidad de las sociedades y grupos sociales subalternos desde *lugares de enunciación* (Mignolo: 2001) que, aun cuando son hegemónicos, tienen una perspectiva tan limitada sobre la realidad.

Cuando esto es aplicado a las esferas espaciales de producción de conocimiento, la situación se vuelve aún más crítica. De hecho, muchos nos creamos la falsa imagen de que un "campus universitario" es un espacio privilegiado. Ciertamente se trata de un tipo de espacio para la reivindicación de a los sujetos históricos subalternos, sean mujeres, niños, indígenas, campesinos, pobres, etc. Sin embargo, esto no lo hace ser un lugar privilegiado, mucho menos en la realidad extraeuropea, donde los subjetividades de las clases dominantes locales reivindican un mundo y una cultura en la que no viven, mientras que tienen que tolerar a "los otros", cuya mera existencia les recuerda lo lejos que están de pertenecer a la sociedad soñada, lo que deriva en la construcción de una otredad negativa, según la cual las y los pobres, indígenas y afrodescendientes se perciben como el reflejo de lo que "ellos" no son. En sociedades como esta, los espacios de producción y reproducción del conocimiento, así como de naturalización de la sociedad industrial, se convierten en refugios en cuyo interior es posible crear un universo imaginario semiconsciente y ficticio –en el sentido en que Augé (1998b) le da al término "ficción- para teatralizar la pertenencia a la sociedad hegemónica euro-norteamericana o para al menos poder cumplir con los requisitos para la aceptación por en esa *otra* sociedad ideal. A pesar de sus capacidades perceptivas circunscritas, en los contextos coloniales y neocoloniales, desde estos lugares de enunciación se establecen los referentes de la abstracción, al percibirse como los puntos inobservables de observación correspondientes con la conciencia metropolitana, como la versión secularizada de una suerte de conciencia supraterrenal, con capacidades correspondientes con la divinidad (Castro-Gómez: 2007: 83). Al mismo tiempo, como refugios de civilidad ante la amenaza constante de aquello que se percibe como la barbarie, estos lugares se convierten en *ghettos*, como circunscripciones perceptivas que impiden ver con claridad la complejidad de la sociedad multicultural que les rodea y a la que –desde el modelo dominante- se considera que no se debe pertenecer. Esto sería el equivalente colonial de la clásica categoría de *idealismo burgués* o del *provincianismo* eurocéntrico (Dussel: 2000), pero que al mismo tiempo hace que éste entre en conflicto cada vez que desde el hemisferio norte se envían nuevos mensajes sobre el "deber ser" de la sociedad, como por ejemplo la construcción del exotismo, según el cual las "otras culturas" pueden ser valoradas por un valor estético similar a la representación cosificada de la animalidad.

En este sentido, desde el lugar de enunciación de los sujetos correspondientes con el modelo de referencia en el sistema global, el exotismo animaliza –en un marco cultural donde los animales son considerados inferiores- y naturaliza –en el mismo contexto donde la "naturaleza" se piensa como una entidad cosificada- a las otras culturas del mundo, sin que por eso ocurra una relación sujeto-sujeto, sino que se mantiene como una dinámica de sujeto-objeto. Al imponerse la idea de la singularidad de *un sujeto* ha sido posible la negación de las relaciones intersubjetivas con otras agencias históricas ajenas al ideal racista de la persona (Quijano: 1992, pp. 14-5). Así, desde el punto de vista del sujeto moderno, las otras culturas no producirían un conocimiento real, sino creencias, opiniones, magia, idolatrías o bien objetos o materias primas para las investigaciones científicas (Sousa Santos: 2010, p. 31)

En el caso de los grupos dominantes, esta percepción se debate entre la búsqueda de un subalterno local sobre quien reproduce la misma relación que se le impone desde el centro o bien opta por la auto-exotización, que deriva en objetualización, como ocurre con la auto-atribución de erotismo y animalidad para ser aceptados por los sujetos norhemisféricos, al menos como mercancías con valor de uso. La publicidad dada a un país como Venezuela –entre otros países latinoamericanos- como "exportador de Misses" es un buen ejemplo de esto, pues no se trata de la atribución de una condición de sujetos a las mujeres, sino de mercancía que además llega a tener valor de cambio, pues puede llegar a ser "exportada".

Paradójicamente, esta relación de poder, al ser relativa y relacional (Coronil: 2002), hace que los sujetos hegemónicos en las sociedades post-coloniales no dejen de ser subalternos en la dinámica del sistema global. La particularidad de la autopercepción de estos sujetos dominantes está en que aceptan la identidad colonizada, al asumir el retrato mítico y degradante, configurado y difundido por las agencias colonizadoras, de modo que termina por ser aceptado y vivido en cierta medida por las y los colonizados. Así, la imagen neo-colonial adquiere de este modo cierta realidad y contribuye al retrato real de la sumisión a la condición colonial (Memmi: 1996, p. 98).

FRONTERAS, RESISTENCIA E INTER-SUBJETIVIDAD

La manera en que el patrón de pensamiento colonial objetiva las diferencias contrasta con los modos en que otras sociedades, alternas a la dominación capitalista, han configurado formas de producción de conocimiento basadas en relaciones intersubjetivas. En tal sentido, a fin crear una distancia con las versiones dominantes de la modernidad, es necesario aproximarse y tomar como referencia epistemológica a las versiones subalternas, silencias y marginalizadas por la auto atribuida racionalidad eurocéntrica, estén estas tanto fuera como dentro de la así llamada cultura occidental (Sousa Santos: 2011, p. 30). Es posible que en ciertas sociedades la relación de los sujetos no se establezca en términos de una relación jerárquica con un objeto, sino que se parta del principio de que los "otros" son en sí mismos sujetos, con la capacidad de emitir juicios sobre la realidad con un rango homologable con el mismo sujeto que inicialmente la aprehende. Por contraste con este división entre sujeto y objeto, las sociedades no occidentales, ajenas a la sujeción de sistemas políticos determinados por las estructuras estatales y que han resistido a la expansión del colonialismo, parten del principio de que el así llamado "mundo natural" por el pensamiento moderno es un ámbito integrado por entidades no humanas que pueden ser percibidas como sujetos con sus propias voliciones y consciencias (Ingold, 2000; Nadasdy, 2007; McNiven, 2010) Por ejemplo, entre sociedades indígenas el paisaje, más que ser un entorno inanimado, es concebido como un cuerpo de entidades con sus propias historias y subjetividades (Rose, 1996; Huggan y Tiffin 2015; McNiven, 2004; Suchet, 2002; Franklin, 2006; Vaarzon-Morel, 2010; Suchet, 2002; Coombes, Johnson, y Howitt, 2012; McNiven y Feldman, 2003; Lavau, 2011; Whitehouse, Hilary, et al, 2014, Hokari, 2011). De este modo, lo que el pensamiento moderno representa como naturaleza objetiva, es concebido como un mundo social, donde los no-humanos son vistos como agencias con sus propias organizaciones sociales, a su vez, con sus formas singulares de complejidad (Viveiros de Castro, 1992; Descola, 1996; Fausto, 1999; Villar, 2004; Santos-Granero, 2006; Rival, 2012). Un ejemplo de este tipo es el caso del pueblo Maya Tojolabal del Sur de México, cuya estructura lingüística da cuenta de una cosmovisión radicalmente contrastante con la representación de la realidad de la cultura de origen europeo. La particularidad lingüística, cultural y política de la etnia Tojolabal está en la *intersubjetividad*, pues desde este marco de referencia se parte del principio de que todas las entidades son sujetos y de que no hay objetos, ni en el contexto del idioma ni en el de la relación con el entorno (Lenkersdorf, 1996, p. 14). En la estructura lingüística Tojolabal, hay determinados acontecimientos cuya realización y descripción verbal exige una pluralidad de sujetos y la exclusión de toda clase de objetos, de modo de la condición de intersubjetividad se caracteriza por la presencia de dos sujetos en interacción y la ausencia de objetos (Lenkersdorf, 1996, p. 28). Por contraste, en las lenguas de raíz indoeuropea, la relación entre varias personas se percibe como de un sujeto actor frente a objetos que reciben la acción del sujeto, mientras que, en Tojolabal, el relación es de varios sujetos cuya participación se requiere para que el hecho ocurra (Lenkersdorf, 1996, p. 30-31).

En tal sentido, para superar la *pesadilla de la colonialidad*, urge cuestionar a la idea de que la modernidad es un *universal trascendental* capaz de arrojar a la *tradición* y a la condición dl "otro arcaico" de la modernidad, a todo aquello que le resulte ajeno y que no encaje en los imaginarios sobre sí misma (Restrepo, 2007, p. 5). Sobre la base de esta estructura, se establecen las relaciones jerárquicas basadas en la división sujeto-objeto y se construye un imaginario contradictorio con los procesos de estructuración de las sociedades

pluriculturales que integran a los países no europeos. Aun cuando este modelo ideal no coincide con el referente real de la sociedad a la que se confrontan tanto los grupos subalternos como los dominantes, tal imagen se convierte en el discurso hegemónico a lo interno de países como los latinoamericanos. Así, la producción de saberes a lo interno de las universidades como espacios exclusivos, representa la expresión concreta de la continuidad histórica de la distribución desigual del conocimiento.

Como parte de la dinámica cultural de una sociedad en particular, la universidad se impone como cierto tipo de un espacio social que potencia un juego de construcción de subjetividades distribuidas verticalmente. Ejemplos de estas identidades son las distintas formas en que se representa la imagen de la o del "gerente", que al mismo tiempo que es una suerte de "especialista", en ámbitos de conocimiento técnico circunscritos cerrados, inaccesibles e incomprensibles para el resto de la población, legitiman su relación de rector de los destinos de una sociedad y son considerados como aquellos capaces de generar riqueza, tanto para sí mismos como para su entorno. Esta no es otra que la imagen de la o el *tecnócrata*, como *el sujeto* de detenta las posiciones de poder tanto en los sectores corporativos privados como en los Estados metropolitanos y neocoloniales, independientemente de cuáles sean las representaciones sobre sus orientaciones ideológicas, pues rigen los destinos de las vidas colectivas, tanto a los sistemas capitalistas como en los socialistas, ya que su imagen es transversal a toda la así llamada sociedad industrial. Un ejemplo de este tipo está en los eventos ocurridos en la arena política venezolana entre los años 2002 y 2003, cuando el conflicto político fue impulsado por los sectores conservadores y colonialistas del país, basados en la auto atribución de posesión de un conocimiento exclusivo por parte de la tecnocracia petrolera. A partir de la idea de la "meritocracia", la gerencia de la industria petrolera, que en teoría manejaba todo lo relacionado con la explotación, procesamiento y gestión de este ámbito industrial, también se auto atribuyó la potestad de imponer sus puntos de vista en cuanto al curso de la sociedad en general. El manejo de técnicas particulares se convirtió así en un capital simbólico de base para que se pudiesen decir "verdades" sobre la política, la economía, la cultura y las relaciones sociales. De este modo, se convierte a la figura de la y el profesional tecnócrata en una suerte de sacerdote social, cuyos juicios son capaces de trascender y de imponerse sobre la voluntad de la mayoría de la población de un país.

Aun así, estas imágenes hegemónicas han tenido resistencias que han atacado, socavado y, en muchos casos, desestructurado este orden. Las corrientes teóricas indigenistas, relativistas culturales, marxistas, de la teoría de la dependencia, las teorías feministas, ecologistas, indigenistas, etc, han sido resultado de reflexiones académicas que además han impulsado nuevas aproximaciones a la realidad e incluso han exteriorizado a la esfera pública nuevas realidades históricamente invisibilizadas por el colonialismo. Esto ha sido posible gracias a que los sectores contrahegemónicos en las universidades han tenido como principio la necesidad imperativa de romper con los paradigmas que han reproducido históricamente la desigualdad.

Como respuesta a estas subversiones conceptuales, los sectores insertos en el sentido común neocolonial han optado o bien por innovar, según sus intereses y sus visiones de mundo, o bien por suprimir los espacios de producción de conocimiento en las universidades del hemisferio sur. Dado que una de las derivaciones del principio hegemónico que impone la condición estática de la sociedad es la reproducción y reafirmación de verdades sobre el mundo –para que el mundo mismo estructuralmente se reproduzca y se reafirme- se ha desplazado el rol de la universidad como lugar de innovación y de investigación, a favor de la prioridad dada, por parte de los sectores que controlan los grandes capitales, a la formación de subjetividades con perfiles correspondientes con las necesidades de los espacios corporativos.

De este modo, las universidades que dan prioridad a la producción de nuevos saberes, por medio de la investigación, se han visto en una posición de desventaja frente a las universidades destinadas a la producción de conocimientos instrumentales preestablecidos según su funcionalidad dentro del mundo empresarial. Este lugar, que no es el del modelo ideal, pero que tiene que vivir la doble ficción entre la sociedad que vive y la realidad en la que debería vivir, es un lugar de dobles o de múltiples conciencias. Estas conciencias día o pluritópicas se han configurado desde la necesidad de respetar múltiples modos de vida, por lo que se encuentran cargadas de potenciales epistémicos de frontera (cf. Mignolo, 2001). En la

configuración de una agenda de liberación por medio de la construcción de conocimiento, los lugares de frontera cultural y de condición subalterna son espacios especialmente privilegiados. El posicionamiento externo en relación con los constreñimientos del modelo dominante permite observar la realidad en múltiples dimensiones que reconocen la existencia tanto del *nosotros* subordinado y al mismo tiempo insurgente como de los otros subalternos y hasta reconocer el derecho a la existencia de quienes están alienados al modelo dominante. En los espacios fuera del modelo ideal representado por el campus universitario es posible encontrar una multivocalidad de enunciados, proyecciones de futuro y utopías basados en múltiples historias de resistencia, activa y pasiva, a la imposición capitalista y colonialista, como las versiones más patentes de la Modernidad fuera de las circunscripciones geoculturales de los centros geopolíticos globales.

CONCLUSIONES: HACIA LA CONFIGURACIÓN DE PARADIGMAS MULTIVOCALES

De este modo, las universidades que dan prioridad a la producción de nuevos saberes, por medio de la investigación, se han visto en una posición de desventaja frente a las universidades destinadas a la producción de conocimientos instrumentales preestablecidos según su funcionalidad dentro del mundo empresarial. Este lugar, que no es el del modelo ideal, pero que tiene que vivir la doble ficción entre la sociedad que vive y la realidad en la que debería vivir, es un lugar de dobles o de múltiples conciencias. Estas conciencias día o pluritópicas se han configurado desde la necesidad de respetar múltiples modos de vida, por lo que se encuentran cargadas de potenciales epistémicos de frontera (cf. Mignolo, 2001). En la configuración de una agenda de liberación por medio de la construcción de conocimiento, los lugares de frontera cultural y de condición subalterna son espacios especialmente privilegiados. El posicionamiento externo en relación con los constreñimientos del modelo dominante permite observar la realidad en múltiples dimensiones que reconocen la existencia tanto del *nosotros* subordinado y al mismo tiempo insurgente como de los otros subalternos y hasta reconocer el derecho a la existencia de quienes están alienados al modelo dominante. En los espacios fuera del modelo ideal representado por el campus universitario es posible encontrar una multivocalidad de enunciados, proyecciones de futuro y utopías basados en múltiples historias de resistencia, activa y pasiva, a la imposición capitalista y colonialista, como las versiones más patentes de la Modernidad fuera de las circunscripciones geoculturales de los centros geopolíticos globales.

La experiencia histórica del colonialismo ha sido constitutiva de la configuración de los centros globales de producción de conocimiento. Esta determinación mutua ha sido de una manera tal que el poder de imponer modos de vida de forma unidireccional y por medio de la violencia, en el presente, es correlativa con la autoridad intelectual para enunciar "verdades" acerca de las sociedades colonizadas. La imposición violenta de formas culturales ha derivado en la configuración de retóricas presentadas como juicios monolíticos dirigidos a legitimar los actos impositivos. Al mismo tiempo, estos juicios presentados como "verdades" reafirman y velan el hecho concreto de la dominación imperial (Said, 1990), a partir de la constante reiteración del poder simbólico de los centros de producción de conocimiento como espacios incuestionables y ajenos a cualquier intención relativizante.

Al mismo tiempo que la imposición violenta de formas culturales ha derivado en la configuración de verdades que en sí mismas opacan y naturalizan a las realizaciones locales del proceso histórico global de la dominación colonial y neocolonial (cf. Said, 1990). La legitimidad impuesta de estos espacios se irradia de forma ubicua y ambigua en el orden global, lo que permite que sus enunciados diagramadores de la realidad se establezcan como la base irreflexiva para proyectar las acciones colectivas de las sociedades subsumidas al colonialismo. Entre estos enunciados, la idea de la unidireccionalidad histórica ha sido la base para ordenar los sentidos dominantes sobre el deber ser de la discontinuidad y la permanencia. En esta representación del Tiempo, las sociedades colonizadoras se presentan como el patrón de referencia de la normalidad y, junto con sus principios éticos y morales, sus recorridos históricos se imponen como los únicos posibles, incluso cuando estos recorridos les han sido violentamente negados a los pueblos colonizados.

Por contraste, al igual que las relaciones geopolíticas, la transformación profunda de cualquier proceso histórico que busque cerrar las brechas entre clases dominantes y subalternas, al tener un fuerte componente relacional, junto con otro sustantivo, va más allá de un cambio de relaciones sociales ya que ésta se aventura a un cambio en la sustancia de la sociedad en sí. El componente relacional está en la distribución desigual de riqueza entre las distintas clases sociales, basada en la configuración de un orden político coherente con las representaciones de la realidad de los grupos dominantes del sistema capitalista. En este orden, el Estado Neocolonial se convierte en un legitimador del capital supranacional por medio de la organización de un marco jurídico represivo de los grupos subalternos, de modo que se crea un sentido común compartido y normalizado (Barnes, 1990) en el que todos los sujetos sociales se convencen de que trabajan para sí mismos, cuando en realidad lo hacen para sostener el sistema productivo que privilegia a las clases y prácticas culturales dominantes.

Ahora bien, en las potenciales experiencias históricas en que los así llamados sectores subalternos sean capaces de allanar a las estructuras del Estado Nación, las instituciones neocoloniales son susceptibles de ser convertidas en estructuras subordinadas a estos sujetos sociales, históricamente excluidos de los espacios de tomas de decisión. Sobre la base de este allanamiento, una sociedad orientada a la descolonización necesita estructurar la capacidad para crear las condiciones de equidad y de redistribución de la riqueza colectiva. A lo interno de los Estados postcoloniales, esto es posible por medio de la devolución a las *clases trabajadoras* –una categoría que permite englobar a los diferentes grupos culturales y étnicos descendientes de las esferas de resistencia a la condición colonial- de todas las riquezas enajenadas por los sectores explotadores mediante la generación de plusvalía. A lo externo, los procesos descolonizadores necesitarían romper con las barreras nacionales impuestas por las agencias dominantes del sistema mundo y crear bloques geopolíticos de contrapeso a los centros hegemónicos. Sin embargo, las experiencias históricas descolonización sólo se han planteado el problema en términos político-institucionales, no así en términos culturales, que según un argumento coherente con el sentido de contradicción con los proyectos civilizatorios impuestos, deberían ser prioritarios.

En este sentido, al hablar de la dimensión relacional, queda abierta la discusión en torno a la dimensión sustantiva, pues aún es prioritario transformar radicalmente las nociones que tenemos de la sociedad, el progreso, la riqueza, la historia, etc. y en este esfuerzo es fundamental la generación de nuevos paradigmas conceptuales que relativicen el correlato espacial de la división entre sujeto y objeto. En esta reconfiguración de los marcos de conocimiento, los sectores subalternos se encuentran en un lugar privilegiado dada su condición de exterioridad en cuanto a las circunscripciones espaciales correspondientes con aquello que se ha impuesto como modelo ideal de sociedad. De la misma manera que el conocimiento colonizador es una reafirmación de la verdad y, por lo tanto, de las condiciones de distribución desigual del poder, también es un velo para la propia clase dominante sobre lo que la realidad debería ser, desde su visión de mundo. Este velo, al realizarse pragmáticamente en los lugares de producción de conocimiento, tiene una fuerte tendencia a la variación en cuanto a la coherencia o incoherencia entre construcción cultural de la realidad y la realidad en sí.

En los ámbitos espaciales en los que se vive el modelo ideal de los centros hegemónicos globales, se puede decir que hay una tendencia a la coherencia entre modelo ideal y realidad, con un cierto gradiente de cambio a lo interno de las diferentes clases sociales que los integran. Ahora bien, no ocurre lo mismo en las periferias del sistema mundo donde los grupos simbólica y materialmente dominantes viven una realidad que no coincide con su modelo ideal de la sociedad. En tal sentido, la posibilidad de creación de nuevos paradigmas de conocimiento reside en el reconocimiento del estatus epistemológico de estas voces, sobre la base de las múltiples prácticas discursivas configuradas a partir de las reflexiones corporeizadas en experiencias de reproducción histórica de un sentido del *nosotros* constantemente negado y atacado por la hegemonía colonial. Para esto no hay un modelo previo, ni tampoco un procedimiento preestablecido. De haberlo, se reincidiría en el mismo acto autoritario de homologación cultural que durante cinco siglos ha intentado la *epistemología imperialista* a lo largo del orden global. Un acto de descolonización de los espacios

de producción de conocimiento implica abrir vías hacia caminos que necesariamente deben ser desconocidos. De lo contrario, si se pensasen como recorridos preestablecidos, diagramados como alternativas fijas y veraces frente a los órdenes dominantes, no serían otra cosa que nuevos sistemas de dominación.

BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ, M. (1993). Los no-lugares. Espacios del anonimato: Una Antropología de la sobremodernidad. Gedisa, Barcelona.

AUGÉ, M. (1998a). El viaje imposible. El turismo y sus imágenes. Gedisa, Barcelona.

AUGÉ, M. (1998b). La Guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción. Gedisa, Barcelona.

BACHELARD, G. [1938] (1974). La formación del espíritu científico. Siglo XXI, Buenos Aires.

BARNES, B. (1990). La naturaleza del poder. Pomares Corredor, Madrid.

BARTH, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

BARTHES, R. (1990). La aventura semiológica. Paidós, Barcelona.

BONFIL BATALLA, G. (1989). "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos". Arinsana, nº 10, Caracas, pp. 5-36.

BOURDIEU, P. (1989). "Social space and symbolic power". Sociological Theory, nº 7 (1), pp. 14-25.

BOURDIEU, P. [1986] (2011). "The forms of capital". En Szeman, I. y T. KAPOSY (Eds.) *Cultural theory: an anthology*. Sussex: Wiley-Blackwell. pp. 81-93.

BRITO FIGUEROA, F. (1979). Historia económica y social de Venezuela: una estructura para su estudio (Vol. 4). Universidad Central de Venezuela, Caracas.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro»". En LANDER E. (Ed.): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Caracas. pp. 153-172.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2007): "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En S. CASTRO-GÓMEZ y R. GROSFUGUEL (eds.): El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

CAULÍN, A. [1779] (1966) *Historia de la Nueva Andalucía.* Tomos I y II. Academia Nacional de la Historia, Caracas.

CHUKWUDI EZE, E. (2001). "El color de la razón: la idea de 'raza' en la Antropología de Kant". En W. MIGNOLO (Ed.), Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo (pp. 201-253). Buenos Aires: Ediciones del Signo. pp. 201-253.

CIVRIEUX, M. (1976). Los Caribes y la conquista de la Guayana española. Etnohistoria Kariña. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

COOMBES, B., J. T. JOHNSON, and R. HOWITT (2012). "Indigenous geographies I: Mere resource conflicts? The complexities in Indigenous land and environmental claims". Progress in Human Geography, nº 36 (6), pp. 810-821.

CORONIL, F. (1999). "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales". Casa de las Américas, nº 39 (vol. 214), pp. 21-49.

CORONIL, F. (2000) "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo". En E. LANDER (Ed.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Universidad Central de Venezuela, Caracas. pp. 87-112.

CORONIL, F. (2002). El Estado mágico. Naturaleza, dinero y Modernidad en Venezuela. Nueva Sociedad, Caracas.

CORONIL, F. (2002). El Estado Mágico: Naturaleza, dinero y modernidad. Nueva Sociedad, Caracas.

DESCOLA, P. (1996). In the society of nature: a native ecology in Amazonia. Cambridge University Press.

DUIN, R. (2012). "Ritual Economy: Dynamic Multi-Scalar Processes of Socio-Political Landscapes in the Eastern Guiana Highlands". Antropológica, nº LVI (vol. 117-118), pp. 127-174.

DUSSEL, E. (1994). El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. Abya-Yala, La Paz.

DUSSEL, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En E. Lander (Ed.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. Universidad Central de Venezuela, Caracas. pp. 41-52.

ESCOBAR, A. (1998). La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo. Editorial Norma, Bogotá.

ESCOBAR, A. (1999). "After nature: steps to an antiessentialist political ecology". Current Anthropology, nº 40 (vol.1), pp. 1-30.

ESCOBAR, A. (2000). "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o post-desarrollo". En E. LANDER (Ed.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp. 113-144). Universidad Central de Venezuela, Caracas. pp. 113-144.

FABIAN, J. (1983). Time and the other. How anthropology makes its object. Columbia University Press, Nueva York.

FAUSTO, C. (1999)." Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". American ethnologist, nº 26(vol. 4), pp. 933-956.

FOUCAULT, M. (1979). Las palabras y las cosas. Siglo XXI, México D.F.

FRANKLIN, A. (2006). Animal nation: The true story of animals and Australia. University of New South Wales Press, Sydney.

GARCÍA, J. L. (1976). Antropología del Territorio. Taller de ediciones Josefina Betancourt, Madrid.

GEERTZ, C. (1996). La interpretación de las culturas. Séptima edición en español. Gedisa, Barcelona.

GÓMEZ PARENTE, O. (1979). *Labor Franciscana en Venezuela.* Tomo I. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

GONZÁLEZ-STEPHAN, B. (1999). "Cuerpos de la nación: cartografías disciplinarias". Anales, Nueva Época, nº 2, pp. 71-106.

GOULDNER, A. (1979). La crisis de la sociología occidental. Amorrortu, Buenos Aires.

GRUZINSKI, S. (1994). La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

HOKARI, M. (2011). Gurindji Journey: a Japanese historian in the outback. University of New South Wales Press, Sydney.

HORKHEIMER, M. (1974) Teoría Crítica. Amorrortu, Buenos Aires.

INGOLD, T. (2000). The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. Routledge, Londres.

IZARD, M. (1981). "A propósito de la identidad étnica". En C. LEVI-STRAUSS (Ed.). La identidad. Seminario interdisciplinario. Grasset, Barcelona. pp. 341-347.

LANDER, E. (2000a). "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién?. Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos". Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, nº 6 (vol.2), pp. 53-72.

LANDER, E. (2000b). La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

LAVAU, S. (2011). "The nature/s of belonging: Performing an authentic Australian river". Ethnos, nº 76 (vol. 1), pp. 41-64.

LEACH, E. (1978). Cultura y comunicación. La lógica de conexión de los signos. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

LENKERSDORF, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios Tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*. Siglo XXI, México D.F.

LÉVI-STRAUSS, C. (1969). *Antropología Estructural.* Editorial Universitaria, Buenos Aires.

LYOTARD, J. F. (1987). La Condición Posmoderna. Ediciones Cátedra, Madrid.

LYOTARD, J. F. (1999). La Posmodernidad (Explicada a los niños). Gedisa, Barcelona.

MARCUS, G. (1995). "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography". Annual Review of Anthropology , nº 24 (vol. 1), pp. 95-117.

MCNIVEN, I. (2004). "Saltwater people: spiritscapes, maritime rituals and the archaeology of Australian indigenous seascapes". World Archaeology, nº 35 (vol. 3), pp. 329-349.

MCNIVEN, I. (2010). "Navigating the human-animal divide: marine mammal hunters and rituals of sensory allurement". World Archaeology, nº 42 (vol. 2), pp. 215-230.

MCNIVEN, I., y R. FELDMAN (2003). "Ritually orchestrated seascapes: hunting magic and dugong bone mounds in Torres Strait, NE Australia". Cambridge Archaeological Journal, nº 13 (vol. 2), p. 169-194.

MEMMI, A. (1996). Retrato del colonizado. Precedido del retrato del colonizador. Prólogo de Jean Paul Sartre. Octava edición en español. Ediciones de la Flor, Buenos Aires.

MIGNOLO, W. (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En E. Lander (Ed.): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Universidad Central de Venezuela, Caracas. pp. 55-85.

MIGNOLO, W. (2001). Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Ediciones del Signo, Buenos Aires.

MOLINA, C. [1704] (1967) "Representación a S. M. por el P. Fray Cristóbal de Molina, comisario de las Misiones de Píritu, contra los tributos a los indios de dichas misiones. AGI, Santo Domingo, 642: 18-08-1709. Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 642" en GÓMEZ CANEDO, L. (comp.) *Las misiones de Píritu. Documentos para su Historia.* Tomo I. Academia Nacional de la Historia, Caracas.

NADASDY, P. (2007). "The gift in the animal: the ontology of hunting and human–animal sociality". American Ethnologist, nº 34 (vol. 1), pp. 25-43.

PRATO-PERELLI, A. (1990). Las encomiendas de Nueva Andalucía en el siglo XVII. Academia Nacional de la Historia, Caracas.

QUIJANO, A. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". Perú indígena, nº 13 (vol. 29), p. 11-20.

QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. LANDER (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Universidad Central de Venezuela, Caracas. pp. 201-246.

QUIJANO, A. (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social". En S. CASTRO-GÓMEZ y R. GROSFUGUEL (Eds.): El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá. pp. 93-.126.

QUIJANO, A. (2011). "Colonialidad del poder y clasificación social". Contextualizaciones Latinoamericanas, nº 1 (vol. 5), pp. 1-33.

RAMÍREZ DE ARELLANO, A. [1700] (1967). "Ordenanzas para los pueblos de Píritu hachas por el gobernador Don José Ramírez de Arellano (diciembre 02, 1700)". Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 642. En L. GÓMEZ CANEDO (Comp.). *Las misiones de Píritu. Documentos para su Historia*. Tomo I. Caracas: Academia Nacional de la Historia, Caracas. pp. 126-147.

RAMÍREZ DE ARELLANO, A. [1704] (1967). "Dos cartas del gobernador Ramírez de Arellano sobre la conveniencia de implantar en Píritu las nuevas Ordenanzas (Cumaná, 20 de marzo de 1704)". Archivo General de Indias, Sección Santo Domingo, Legajo 642. En L. GÓMEZ CANEDO (Comp.), *Las misiones de Píritu. Documentos para su Historia* Tomo I. Academia Nacional de la Historia, Caracas. pp. 167-172.

RESTREPO, E. (2007). "Antropología y colonialidad". En S. Castro-Gómez y R. Grosfuguel (Eds.): El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá. pp. 289-304.

RIVAL, L. M. (2012). Trekking through history: the Huaorani of Amazonian Ecuador. Columbia University Press, Nueva York.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2008). "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la Historia". En A. ROSILLO MARTÍNEZ. [et al.], *Teoria crítica dos direitos humanos no século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. Porto Alegre. pp. 154-175.

ROSE, D. B. (1989). Nourishing Terrains: Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness. Australian Heritage Commission., Canberra.

SAHLINS, M. (1988). "Cosmologies of capitalism: the trans-pacific sector of "The World System"". Proceedings of the British Academy, nº LXXIV, pp. 1-51.

SAHLINS, M. (1997). Islas de Historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia. Gedisa, Barcelona.

SAID, E. (1990). Orientalismo. Libertarias, Madrid.

SANTOS, B. de S. (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Ediciones Trilce, Montevideo.

SANTOS, B. de S. (2011). "Epistemologías del sur". Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social, nº 16 (vol. 54), pp.17-39.

SANTOS-GRANERO, F. (2006). "Sensual Vitalities: Noncorporeal Modes of Sensing and Knowing in Native Amazonia". Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, nº 4 (vol. 1), Artículo 4.

SUCHET, S. (2002). "Totally Wild'? Colonising discourses, indigenous knowledges and managing wildlife". Australian Geographer, nº 33 (vol. 2), pp. 141-157.

TIAPA, F. (2007) "Los usos políticos del agua en la frontera indígena de Píritu durante la época colonial"en *Gazeta de Antropología* 23 (Granada) texto 23-17. DOI: http://www.gazeta-antropologia.es/

TIAPA, F. (2008). Resistencia indígena e identidades fronterizas en la colonización del Oriente de Venezuela, siglos XVI-XVIII. Antropológica, nº 109, pp. 69-112

TIAPA, F. (2010). Ecología histórica de los Kari'ña de los Llanos orientales del río Orinoco durante la época colonial *Antropológica*, nº LIII (vol. 113), pp. 77-114.

TIAPA, F. (2012). Identidad étnica y patrimonio cultural entre los Kari'ña de la Mesa de Guanipa. *Presente y pasado. Revista de Historia*, nº 17 (vol. 34), pp. 115-132.

VAARZON-MOREL, P. (2010). Changes in Aboriginal perceptions of feral camels and of their impacts and management. The Rangeland Journal, nº 32 (vol. 1), pp. 73-85.

VAN DIJK, T. A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992). From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society. University of Chicago Press, Chicago.

WALLERSTEIN, I. (1974). The Modern World System I. Capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. Academic Press, Nueva York.

WALLERSTEIN, I. (1996). Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. Siglo XXI, Madrid.

WHITEHOUSE, H. *et al*. (2014). "Sea Country: navigating Indigenous and colonial ontologies in Australian environmental education". *Environmental Education Research*, nº 20 (vol. 1), pp. 56-69.

WOLF, E. (1987). Europa y la gente sin historia. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

ZENT, S. y ZENT, E. (2006). "Más allá de la demarcación de tierras indígenas: comparando y contrastando las etnocartografías de agricultores y cazadores-recolectores". Antropológica, nº 105-106, pp. 67-98.

BIODATA

Francisco TIAPA: Antropólogo (Universidad Central de Venezuela); Magister Scientiarum en Antropología (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas). Experiencia en investigación etnográfica entre comunidades campesinas e indígenas venezolanas e investigación histórica en archivos venezolanos (Caracas, Mérida y Ciudad Bolívar), españoles (Sevilla) y australianos (Brisbane). En el presente, en el desarrollo de una investigación histórica sobre las fronteras coloniales en el Norte de Australia a principios del siglo XX. Profesor Agregado del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela. Más recientes publicaciones: "Colonialismo, miradas fronterizas y desnaturalización de los sustratos epistemológicos del eurocentrismo", "Alteridades geopolíticas y construcción de conocimiento en las fronteras de la modernidad" y "Racismo, oscurantismo y colonialismo: la naturalización del eurocentrismo en las perspectivas históricas contemporáneas".

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ARTICULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 55-69
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

El Marx tardío y la concepción multilineal de la historia

The late Marx and the multilineal conception of history

Néstor KOHAN
teoriasocial.na@gmail.com
Universidad de Buenos Aires, IEALC, CONICET, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740081

RESUMEN

Este trabajo está centrado en las reflexiones del Marx tardío, particularmente en su «Cuaderno Kovalevsky» [1879]. Se analiza su proceso de escritura, sus fuentes, sus principales aportes a la concepción materialista multineal de la historia y el lugar que dicho Cuaderno (no incorporado a la obra «Los apuntes etnológicos de Karl Marx») juega al interior del conjunto de la producción teórica de Marx. La principal conclusión del autor sostiene que el «Cuaderno Kovalevsky» confirma la definitiva ruptura de Karl Marx con el euro-etno-centrismo occidentalista.

Palabras clave: colonialismo; comunidad; eurocentrismo; historia; marxismo.

ABSTRACT

This work focuses on the reflections of late Marx, particularly in his «Cuaderno Kovalevsky» [1879]. It analyses his writing process, his sources, his main contributions to the multi-lineal materialist conception of history and the place that this Notebook (not incorporated into the work «Karl Marx's Ethnological Notes») plays within Marx's theoretical production as a whole. The author's main conclusion is that the «Cuaderno Kovalevsky» confirms Karl Marx's definitive rupture with the Westernist euro-ethno-centrism.

Keywords: Colonialism; Community; Eurocentrism; History; Marxism.

Recibido: 18-11-2019 ● Aceptado: 15-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

En esta investigación nos centramos en el *Cuaderno Kovalevsky* [1879][1] de Karl Marx (Marx: 2018), no incluido en *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* (Marx: 1988 b).

Marx dedicó sus últimas energías de vida (desde 1879 a 1882) a incursionar en el pasado. Elaboró en esos años materiales que suman, alrededor de 90.000 palabras, redactadas en aproximadamente 800 páginas impresas (Anderson: 2010, p.198; 2016, p.51), no todas editadas.

Su crítica del presente capitalista lo llevó, dialécticamente, hacia atrás. La principal motivación para retroceder en el tiempo es de orden ético-político. Eric Hobsbawm, refiriéndose al Marx tardío y sus investigaciones históricas-antropológicas-etnológicas, señaló: "*Es interesante que —un tanto inesperadamente— sus puntos de vista se inclinaran hacia los de los narodniki* [populistas rusos] [...] *De todos modos nos puede llevar a la segunda razón del creciente interés de Marx hacia el comunalismo primitivo: su odio y desprecio cada vez mayores hacia la sociedad capitalista*" (Hobsbawm, "Introducción", en Marx: 1987c, p.36). En el mismo registro, focalizando su mirada particularmente en los estudios vinculados a la antropología, Raya Dunayevskaya señala: "*Los últimos escritos de Marx —los «Cuadernos etnológicos»— constituyen un determinante crítico en sí mismos y en la luz que arrojan sobre las obras de Marx en su totalidad* […] *como revolucionario, iba intensificando la hostilidad de Marx al colonialismo capitalista*" (Dunayevskaya: 2017, p.388).

El rechazo hacia el colonialismo, tanto de Kovalevsky como de su atento lector Marx, recorre todo el material, pero se condensa, además, en los calificativos elegidos para referirse, por ejemplo, a los amos británicos en la India: "perros", "asnos", "bueyes" e "imbéciles". En un investigador tan serio y riguroso como Marx, estas expresiones no eran exabruptos aislados. Marx, para referirse al rey español Felipe II, escribe entre corchetes y signos de admiración: "(¡esta bestia!)". No quedan muchas dudas del sentimiento anticolonial que atraviesa la lectura y escritura de Marx sobre estos materiales históricos. Imposible extraer de aquí una supuesta apología de la "misión civilizadora" y la supremacía del hombre blanco, europeo, conquistador de pueblos, supuestamente "inferiores".

Tanto por su epistemología dialéctica como por su rechazo político y su desprecio ético creciente hacia el colonialismo del mundo burgués, Marx se dedicó en sus últimos años casi obsesivamente a leer, extractar y completar varios cuadernos antropológico-etnológicos, en gran medida interesado por la historia pasada de la comunidad ancestral (formada a partir de relaciones de parentesco) así como también por su eventual supervivencia y sus potencialidades futuras (en resistencia con el colonialismo y sus enemigos internos), principalmente en civilizaciones y formaciones económico-sociales periféricas del sistema capitalista mundial.

Según la clasificación propuesta por el Instituto Internacional de Historia Social de Ámsterdam, Holanda (*Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis-IISG)*, donde se encuentran los ejemplares originales, esos cuadernos son numerados de la siguiente forma:

- IISG B140
- IISG B146
- IISG B150

¿Qué contienen?[2]

- El IISG B140 remite al *Cuaderno Kovalevsky* [Karl Marx: *Chronik seines Lebensin Einzeldaten*] (elaborado en septiembre de 1879, donde Marx reproduce largos fragmentos de la obra de M.M. Kovalevsky: *Obscinnoe zemlevladenie. Priciny chod i posledstvie ego razlozenija* [*Posesión comunal de la tierra. Causas, desarrollo y consecuencias de su decadencia*] (1879) y le agrega sus opiniones personales entre corchetes [] o le corrige errores cronológicos y conceptuales al autor analizado).

---

[1] Parcialmente publicado antes en Marx: 2015b, pp.101-164 y en una edición clandestina de 1991 (La Paz, Ofensiva Roja), a cargo de Álvaro García Linera y traducido del inglés en aquel entonces por Raquel Gutiérrez.

[2] Seguimos aquí la numeración de los cuadernos tal como los reproduce Lawrence Krader (Marx: 1988 b, IX). Enrique Dussel remite a una numeración diferente de los cuadernos (Dussel: 1990, 256).

- El IISG B146 se ocupa, entre otros libros de: (a) Lewis Henry Morgan: *Ancient society*. New York-London, 1877; (b) Sir John Budd Phear, *The Aryan village in India and Ceylan,* London, 1880 y (c) Sir Henry Sumner Maine, *Lectures on the early history of institutions* [*Las instituciones primitivas*], London, 1875. Marx utiliza el mismo método que en el B140.

- El IISG B150 trata la obra de Sir John Lubbock (Lord Avebury), *The origin of civilizations* [*Los orígenes de la* civilización]. London, 1870. Nuevamente sigue allí ese método elegido.

Friedrich Engels incursionó largamente en el Cuaderno IISG B146 y en particular en la obra de Morgan (Morgan: 1980). Buscó afanosamente el ejemplar de Morgan leído por Marx (según relata en su carta a Karl Kautsky del 16 de febrero de 1884). Hizo suyas gran parte de sus hipótesis y además las empleó en su célebre *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de 1884 (Engels: 2004), publicado apenas un año después de la muerte de su amigo y compañero. Recién a partir de 1891, Engels amplia la edición original e incorpora allí largos fragmentos de Kovalevsky.

LAWRENCE KRADER TRAS LAS PISTAS DE KOVALEVSKY

A pesar del interés de Engels por estos manuscritos tardíos de Marx, y aún sin haber sido incluidos en las ediciones sucesivas de sus *Obras escogidas* (ni por los editores soviéticos ni por los alemanes, ni por los chinos o franceses), los cuadernos IISG B146 y el IISG B150 fueron trabajados, sistematizados y compilados por el antropólogo estadounidense Lawrence Krader en su libro: *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* [1972, Assen, Van Gorcum] (Marx: 1988 b). Obra sumamente erudita, que no incluye el cuaderno ISGG B140 donde Marx reproduce y comenta larguísimos fragmentos de Kovalevsky.

Este cuaderno B140 —como los otros dos, B146 y B 150—, es políglota. Marx lee en inglés (y ruso), anota en inglés y alemán, privilegiando la gramática alemana y mientras tanto intercala fuentes antiguas en sus idiomas originales (griego y latín, que manejaba a la perfección). También aparece bibliografía de fuentes históricas de origen español e italiano. Son notas escritas, como mínimo, en cuatro idiomas al mismo tiempo, además de los términos técnicos reproducidos en idioma original, por ejemplo, en hindú o en ruso (Marx comenzó a estudiar sistemáticamente idioma ruso en 1870 [Dussel: 1990, p.248]).

Krader incorpora y reproduce la mayor parte del *Cuaderno Kovalevsky* IISG B140 en un grueso volumen suyo que lleva por título *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx* [*El modo asiático de producción: Fuentes, desarrollo y crítica en los escritos de Karl Marx*], publicado inicialmente en Holanda [Assen, Van Gorcum, 1975], luego ampliado en Alemania.

¿Por qué Krader no lo publicó completo? Probablemente por haberse centrado allí en la noción específica de "modo de producción asiático" (empleada por Marx para referirse a la India y China en su correspondencia a partir de 1853 y desarrollada en los *Grundrisse* de 1857-1858). Deja entonces fuera de este grueso volumen la primera parte del *Cuaderno Kovalevsky*, donde el etnógrafo y estudioso ruso del derecho comparado analiza a partir de crónicas españolas y relatos de viajeros italianos algunos aspectos de la historia de los pueblos originarios de América (dakotas, pieles rojas, botocudos, esquimales, nutkas, incas, aztecas, náhuatl, entre otras), la dinámica de su organización familiar y sus lazos de parentesco, sus formas de propiedad de la tierra y, fundamentalmente, el sometimiento, la expropiación y el exterminio a los que fueron sometidos por el colonialismo español durante los primeros siglos que siguen a la conquista europea de 1492.

Dichos capítulos fueron editados pocos años después por el historiador alemán Hans Peter Harstick (1977): *Karl Marx über Formen vorkcapitalischister Production: Vergleichende Studienzur Geschichte des Grundeigentumbs 1879-1880* [*Karl Marx sobre las formas de producción precapitalistas: estudios comparativos sobre la historia de los bienes inmuebles 1879-80*] (Frankfurt/Main, Campus-Verlag, pp. 21-28). (Harstick tuvo acceso a este material pues fue jefe de departamento en el Instituto Internacional de Historia Social (IISG) en Ámsterdam de 1966 a 1975. Con ellos elaboró una tesis de doctorado en la Facultad de Artes en Münster).

De modo que entre la primera edición de Krader (centrada en la India y Argelia y editada en inglés) y la nueva edición de Harstick (que aporta el segmento faltante sobre América, publicado en alemán), el *Cuaderno Kovalevsky* elaborado por Karl Marx en septiembre de 1879 ya es accesible de forma completa.

KOVALEVSKY, "EL AMIGO CIENTÍFICO" DE MARX

¿Quién era este autor que tanto atrajo a Marx al punto de llenar un cuaderno entero sobre su obra?

Maxim Maxímovich Kovalevsky (1851-1916) fue antropólogo, etnógrafo, historiador, sociólogo y un profesor de jurisprudencia de nacionalidad rusa. Conoció a Marx en Londres en los últimos años de vida del autor de *El Capital*, visitándolo en su vivienda asiduamente durante dos años seguidos. Según sus propios testimonios, publicados en dos ocasiones ("Mis andanzas científicas y literarias", publicadas en *Rúskaya Misl* [*El pensamiento ruso*], enero de 1895, y en "Dve Zizny" ["Dos vidas"], aparecido en la revista rusa *Véstnik Evropy* ["*El mensajero de Europa*"] Nº7*,* en julio de 1909, pp.5-22), Kovalevsky trabó amistad con Marx cuando éste estaba en lo más álgido de su polémica con Bakunin. En sus propias palabras: "*Conocí a Marx gracias a una persona que había salvado la vida de su yerno Longuet, miembro de la Comuna de París*" (Enzensberger: 1999, p.359). Las visitas a la vivienda-estudio de Marx se prolongaron con invitaciones a casa de Engels, en las veladas y cenas de los domingos por la noche.

Fue Kovalevsky quien le prestó a Marx el ejemplar de la obra de Henry Lewis Morgan que tanta influencia tuvo en los dos fundadores de la concepción materialista de la historia. Kovalevsky había oído hablar de Morgan y por eso se interesó en su obra. En su viaje de fines de 1870 a los Estados Unidos se preocupó por conseguir un ejemplar de su libro, *La sociedad primitiva*, a partir de los relatos de un colega suyo, como él, también investigador del Cáucaso, Vsevolod Miller.

Morgan —republicano democrático— se había permitido estudiar diversos pueblos del mundo, incluyendo los pueblos originarios de Nuestra América como los aztecas o los náhuatl, entre otros (Morgan: 1980, p.232 y ss; Krader: 1979, p.15; Krader, Introducción a Marx: 1988 b, p.17).

No lo hacía desde los esquemas apriorísticos de la "filosofía universal de la historia" de matriz hegeliana que tanto habían influido en Marx y Engels hasta el período en que ambos escriben *La ideología alemana*, rompiendo con todo esquema suprahistórico (Marx y Engels: 2014, p.22). Morgan se hundía en los orígenes históricos y tiempos remotos de la humanidad y en sus formas de comunidad primordial apelando a fuentes empíricas, comparando instituciones sociales y económicas, así como vínculos de parentesco, lingüísticos y culturales. Marx y Engels quedaron fascinados con la crítica de la propiedad privada y del Estado, así como con su historia de la forma familiar, desarrolladas por el antropólogo evolucionista de origen estadounidense (a decir verdad, la fascinación fue superior en Engels que en Marx, pero este último también leyó y anotó con detenimiento a Morgan).

Sin embargo, Kovalevsky no sólo le prestó a Marx su ejemplar conseguido en Estados Unidos de *La sociedad primitiva* [o *La sociedad antigua*, según otras traducciones]. También le mostró sus propios estudios etnológicos publicados en Rusia, donde, por un lado comparaba los diversos sistemas jurídicos (que mucho le interesaban dada la profesión original de Kovalevsky) y por otro, las diversas formas comunitarias de propiedad de la tierra, tanto en la India sometida a diversas dominaciones extranjeras (musulmana, mongólica y principalmente bajo el colonialismo británico), en Argelia[3] (bajo dominación árabe, turca y finalmente del

[3] Recordemos que en 1882, al final de su vida, después de elaborar todos sus cuadernos etnológicos, Marx visitó personalmente Argel "para descansar por indicaciones de su médico". Pero… Marx era Marx. No sólo descansó… Según el informe de su yerno Paul Lafargue a su amigo Engels, del 16 de junio de 1882: "*Marx aprovechó su estadía en Argel* […] *Marx ha vuelto con la cabeza llena de África y de los árabes*". Marx estaba entusiasmado con la experiencia y admirado frente al pueblo oprimido por el colonialismo europeo. No era una exageración la de Lafargue. Eso se puede corroborar en las correspondientes cartas de Marx a sus hijas sobre su visita a África. A Jenny le escribió "*Sus ropas —aun desgarradas— son elegantes y graciosas… aun el moro pobre supera al más grande actor europeo en el art de se draper* [en francés en el original] *en su capa y en mantener un porte natural, gracioso y digno*". A su otra hija, Laura, le transmitió: "*Los musulmanes en realidad no reconocen subordinación; no son sujetos ni objetos administrativos, no reconocen autoridad*". No obstante esta

colonialismo francés), así como también en las grandes civilizaciones americanas, principalmente andinas y mesoamericanas (que recibieron el impacto brutal y exterminador del colonialismo español).

De los dos trabajos comparativos de Kovalevsky (el jurídico y el de la propiedad de la tierra), Marx tuvo una opinión negativa sobre el que versaba acerca de temas jurídicos, al punto que el propio Kovalevsky, según su testimonio, dudó en enviarlo a la imprenta. La investigación que sí atrajo completamente la atención de Marx —incluso motivando severas críticas y cuestionamientos teóricos que dejó por escrito en su cuaderno B140— fue la que Kovalevsky emprendió sobre la propiedad comunal de la tierra y sus diversos avatares, endógenos y exógenos, bajo dominación colonial británica (en las distintas regiones de la India), francesa (en Argelia) o española (en el caso indígena americano).

Kovalevsky brinda testimonio del particular tipo de vínculo que Marx establecía con los interlocutores de su círculo íntimo (Riazanov: 1976, pp.175-176). Los diferenciaba en dos tipos: los "amigos científicos" (donde el mismo Kovalevsky se incluía) y los "amigos militantes y camaradas de lucha". Según las memorias posteriores del joven investigador ruso, tres décadas menor a Marx, éste era considerado por él como su "querido maestro" (sic) (Enzensberger: 1999, 408). Pero exclusivamente en el terreno científico. Kovalevsky, con gran cariño, recuerda que Marx en el fondo se sentía más a gusto con sus "amigos revolucionarios y con sus camaradas de lucha", pero por educación —según su singular interpretación— intentaba disimular esa diferencia tratando de igual modo a sus colegas científicos. Es una lástima que las cartas de Marx a Kovalevsky hayan sido quemadas por los amigos de este último en Rusia, por temor a la policía (Anderson: 2010, p.279).

Resulta por demás interesante la confirmación que realiza Kovalevsky del interés del último Marx por la evolución de las formas familiares desde los tiempos antiguos, el problema colonial, la cuestión rusa y fundamentalmente su comuna rural, presente en su correspondencia célebre con Vera Ivánovna Zasulich de marzo de 1881 (Marx: 1980 b, pp.21-60), en su paradigmática carta al periódico ruso *Otiéchestviennie Zapiski* [*Anales de la patria*] de fines de 1877 y en su más que abultada correspondencia con el traductor ruso de *El Capital* Nikolai-on (seudónimo de Nikolái Frántsevich Danielsón, quien lo tradujo ayudado por German Lopatin). Con cariño, nostalgia y no poca ironía, Kovalevsky rememora en 1909 las curiosas "amenazas" que recibió por parte de Jenny von Westphalen, la compañera de toda la vida de Marx, de no cocinarle más chuletas de ternera si él y Danielsón continuaban regalándole al principal teórico del comunismo libros sobre Rusia… que lo "distraían" de la redacción final de *El Capital* (reproche que también estaba presente, chuletas al margen, en su amigo Engels).

Kovalevsky nunca se enteró en vida de Marx de las notas que el autor de *El Capital* iba tomando acerca de sus escritos sobre la propiedad cooperativa, colectiva y comunitaria de la tierra. Según su propio testimonio de 1909, es Engels, tras la muerte de Marx, quien le muestra el Cuaderno IIGS B 140 (Enzensberger: 1999, p.360).

Aunque la principal admiración del gran amigo de Marx estaba dirigida, como es bien sabido, hacia Lewis Morgan, a partir de la cuarta edición ampliada de 1891 de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, también él incorpora las reflexiones, apuntes y obras de M.M. Kovalevsky, particularmente de su libro *Cuadro de los orígenes y de la evolución de la familia y la propiedad* [Estocolmo: 1890] (Engels: 2004, 15, 51-52, 54 y ss). En ese tiempo, particularmente en agosto de 1892, Kovalevsky visita a Engels en persona (Ilichov *et al*.: 1977, p.521).

---

admiración explícita, su mirada no era la de un turista deslumbrado ante "lo exótico". Por eso concluye su carta afirmando: "*Sin embargo, se irán al diablo sin un movimiento revolucionario*" (Dunayevskaya: 2017, pp.390-391). Puede leerse la correspondencia enviada por Marx desde Argelia en un volumen relativamente reciente que las reune y contextualiza (Marx: 1997).

MARX Y LA COMUNA RURAL

Por el orden de lectura y escritura, el *Cuaderno Kovalevsky* (IISG B140, redactado a lo largo de septiembre de 1879) es anterior a los otros dos cuadernos de apuntes etnológicos de Marx (IISG B146, redactado en el invierno-primavera [del hemisferio norte] de los años 1880-1881, y el IISG B150, escrito a fines del año 1882).

Lo cual conduce a suponer que a partir del "choque" con la información, los documentos y testimonios que iba recopilando y describiendo Kovalevsky sobre la propiedad comunal de la tierra en la India, en Argelia y en los pueblos de América (las culturas y civilizaciones de los dakotas, botocudos, pieles rojas, esquimales, nutkas, incas, aztecas, náhuatl, entre otras) sometida en los tres continentes al colonialismo europeo, Marx continúa y profundiza el giro epistemológico expresado en sus intereses ya volcados anteriormente en las *Formen* (pasaje final del tomo I de los *Grundrisse* de 1857-1858, referidos a las "Formas que preceden a la producción capitalista", donde también aparecen referencias a los incas, mayas y aztecas), su correspondencia sobre el modo de producción asiático (Marx, Engels y Godelier: [1964] 1966; Hobsbawm: [1964] 1987; Mandel: [1967] 1974, 130-157; Godelier: [1970] 1977 y Marx y Engels [1973]); así como su denuncia implacable del colonialismo europeo occidental y la destrucción de las comunidades de diversos pueblos originarios —desde la India, China y África hasta México— desplegados en el capítulo 24 del tomo I de *El Capital* ("La llamada acumulación originaria del capital" donde identifica a la conquista feroz y violenta de América como la condición principal para el surgimiento del sistema capitalista mundial [Marx: 1988 a, p.939; 2014 a, p.669; 2014 b, p.243; 2015a, p.743]). Lo mismo puede afirmarse de su crítica a las filosofías "universales" de la historia de matriz occidentalista, vertida ya en su carta de fines de 1877 al periódico ruso *Anales de la patria* y en su correspondencia de marzo de 1881 con Vera Zasulich. Aquella crítica implacable contra el colonialismo europeo occidental puede corroborarse en su correspondencia de Argelia (Marx: 1997). En todos esos procesos históricos, la ruptura entre la comunidad y sus condiciones de vida (principalmente la expropiación de las tierras comunales y la reapropiación privada de las mismas) se produce, por un lado, a través de la imposición de la herramienta impositiva-tributaria y con variados artilugios jurídicos, pero también y principalmente, mediante métodos violentos y a partir del ejercicio de la fuerza material (para una reflexión de conjunto sobre el papel jugado en este prolongado proceso histórico por el poder y la violencia, que comienza rastreando los *Grundrisse* pero recorre todo *El Capital*: Marín, [s/fecha], *Cuadernos de Teoría* Nº8, 10 y 11).

El *Cuaderno Kovalevsky* profundiza y desarrolla con lujo de detalles esa mirada crítica del eurocentrismo, de la generalización para todo el orbe de los singulares procesos de privatización de la tierra comunal que tuvieron lugar en Inglaterra y en otras regiones *de Europa occidental* (subrayado por Marx en su carta a Vera Zasulich del 8 de marzo de 1881, ([Marx: 1980 b, p.60]), tal como su autor explícitamente aclara en la edición francesa del tomo I de *El Capital*, particularmente en la renovada redacción del capítulo referido a la "acumulación originaria del capital".

El *Cuaderno Kovalevsky* es posterior a las *Formen* de los *Grundrisse* (1857-1858) y también a la carta al periódico *Anales de la patria* (fines de 1877), pero inmediatamente anterior a la respuesta a Vera Zasulich (la carta de Vera, escrita en francés, está fechada el 16 de febrero de 1881 y fue enviada a Londres desde Viena, mientras la respuesta definitiva de Marx es del 8 de marzo de 1881; sus borradores fueron redactados en esas tres semanas intermedias); punto de llegada de todas estas reflexiones pacientemente meditadas por el autor de *El Capital*.

Recordemos que Marx aprendió ruso a partir de 1870, leyendo dos veces (primero en inglés, luego en ruso), la obra de Nikolai Gavrilovich Chernishevsky [1828-1899] *Letters whitout adress* [*Cartas sin dirección*]. Este autor había publicado en 1859, un año después de la redacción de los *Grundrisse*, un texto emblemático: *Crítica al prejuicio filosófico contra la propiedad comunal*. Marx venía siguiendo de cerca el proceso de emancipación de los siervos en Rusia, el desarrollo de la comuna rural, así como la lucha de los *narodniki*

(populistas radicales), con quienes simpatizaba sin ambigüedades. Existen al respecto numerosas pruebas en su correspondencia y escritos. Por ejemplo, frente al ajusticiamiento del emperador ruso Alejandro II por parte del Comité Ejecutivo de la organización *narodniki* [populista radical] "*Naródnaia Volia"* [La Voluntad del Pueblo], Marx le escribe a su hija: *"¿Has seguido el proceso de los autores del atentado en Petersburgo? Son gente que vale un Perú, sin poses melodramáticas, sencillas, serias, heroicas*", tras lo cual le transmite a su hija todo un repertorio de elogios hacia los revolucionarios responsables de ejecutar al zar (Carta de Marx a su hija Jenny, compañera de Longuet, Londres, 11 de abril de 1881 (Marx y Engels: 1973, pp.316-317).

Marx mantuvo correspondencia con el Comité Ejecutivo de la organización que atentó contra el zar e incluso tuvo trato personal con los representantes de este Comité que vivían en el extranjero. Hasta tal punto Marx estaba interesado y simpatizaba con las actividades de esta organización que existe un ejemplar, procedente de su biblioteca, del programa de miembros proletarios del "*Naródnaia Volia".* Ese ejemplar contiene abundantes notas y subrayados de Marx, testimonio de que estudió a fondo aquel documento histórico ([Boris Nikolaievsky: "Marx y el problema ruso". 4 de julio de 1924. En Marx:1980 b, p.14]; Haruki Wada [1975], en Shanin, T. (1990), pp.85-86).

Un análisis contextual de esta posición de Marx a favor de la lucha insurgente en Rusia puede encontrarse en la biografía *La vida de Carlos Marx, el hombre y el luchador* (Nikolaievsky y Maenchen-Helfen: 1973, p.447). Acerca de la historia social y las orientaciones ideológicas de la organización política que llevó a cabo el atentado (sobre el que Marx le escribe a su hija Jenny) y para una reconstrucción biográfica detallada de cada uno de sus protagonistas (Venturi: 1981, pp.1047-54).

La carta a su hija Jenny sobre la ejecución del zar Alejandro II y el juicio político inmediatamente posterior [desarrollado entre el 26/3/1881 y el 31/3/1881], en la cual Marx toma partido como revolucionario, está escrita apenas seis meses después de la redacción del *Cuaderno Kovalevsky*. Apenas un mes más tarde de que decida enviarle, por fin, luego de redactar varios borradores exploratorios durante tres semanas, la respuesta a Vera Zasulich (quien, antes de escribirse con Marx, había atentado contra el general Trépov, gobernador de San Petersburgo, por haber hecho azotar a un preso político llamado Alexei Bogoliúbov castigándolo por no quitarse su gorro en presencia del militar [Boris Nikolaievsky: "Marx y el problema ruso". 4 de julio de 1924. En Marx: 1980b, p.16] y Alpern Engel y Rosental: 1980, p.86). Son los años en que Marx se encuentra leyendo y estudiando en idioma ruso sobre la comuna rural…

EL CUADERNO KOVALEVSKY Y LA CRÍTICA DEL EUROCENTRISMO

¿Qué aporta el Cuaderno IIGS B 140? Este cuaderno es una pieza esencial dentro de ese rompecabezas donde Marx cambia de paradigma, no sólo abandonando cualquier posible resaca de occidentalismo modernizante sino además criticando duramente el colonialismo europeo y poniendo años luz de distancia entre la concepción materialista y multilineal de la historia frente a toda tentación ingenua de culto unilineal al Progreso.

¿Qué continentes elige Kovalevsky para analizar en su obra, mientras Marx, leyendo y anotando en su cuaderno IIGS B140, le sigue de cerca sus pisadas? Nada menos que… Asia, África y Nuestra América.

Sus principales aportaciones giran en torno a los problemas, hipótesis y categorías que se abren con la emergencia de un nuevo paradigma teórico-político multilineal en el que se mueven con fluidez las investigaciones, lecturas, correspondencia y cuadernos maduros de Marx (Autor: 1998, pp.234-247), quien de esta forma logra una mayor coherencia epistemológica poniéndose a tono con su filosofía de la praxis y sobre todo con sus críticas (presentes ya desde *La Ideología Alemana*) a toda "filosofía suprahistórica", es decir, a todo esquema (falsamente) universalista que postule un camino evolutivo unilineal y progresista para toda la historia social de la humanidad, a partir de tipos ideales extraídos de realidades empíricas restringidas a los estrechos límites de Europa Occidental.

Su cambio de paradigma no abarca sólo sus posicionamientos políticos —como el abandono de todo "cosmopolitismo" en función de la defensa de la independencia nacional de Polonia e Irlanda, el análisis crítico del estrecho vínculo entre dominación de clase y etnia en la guerra civil estadounidense, sus simpatías anticolonialistas explícitas a favor de los levantamientos chinos e indios y de la resistencia de Benito Juárez en México frente a las invasiones europeas o su entusiasmo por la lucha insurgente de los *narodniki* contra la autocracia zarista y en defensa de la comuna rural rusa— sino que, al mismo tiempo, reconfigura la matriz central de su concepción materialista y multilineal de la historia y la mirada de conjunto de su teoría crítica de la modernidad capitalista occidental.

El *Cuaderno Kovalevsky* reconfirma el viraje realizado por Marx en muchos escritos e investigaciones pertenecientes a esta nueva problemática y es una pieza central dentro de ese nuevo paradigma de racionalidad histórica.

Sólo pagando el altísimo y oneroso costo de ignorar, desconocer u ocultar deliberadamente esa inmensa masa de materiales y textos (desde los *Grundrisse* y la carta al periódico *Anales de la patria* hasta el *Cuaderno Kovalevsky* y la correspondencia —incluyendo borradores— con Vera Zasulich) se puede continuar atribuyendo banalmente a Marx posiciones modernistas, unilineales, occidentalistas, etno y eurocéntricas.

Sintetizando los aportes y "novedades" teóricas del *Cuaderno Kovalevsky*, éstos abren, como mínimo, cinco órdenes de reflexiones.

En primer lugar, Marx deja en claro en sus anotaciones y acotaciones, así como en sus correcciones a las notas de Kovalevsky, que en la historia de la humanidad Europa occidental no constituye el "centro esencial", o sea, su forma social "típica y clásica", mientras el resto del planeta y las múltiples y coexistentes sociedades y civilizaciones que lo han habitado desde el pasaje de la naturaleza inorgánica a la cultura humana serían, apenas, sus derivados colaterales. Siempre "imperfectos", sombras y ecos repetidos a posteriori revestidos de una forma epifenoménica. Puras "anomalías" o "desvíos" que encontrarían su sentido y explicación en el cordón histórico umbilical —greco-romano—, supuestamente originario, del cual habrían derivado en formato unilineal todas las otras culturas, sociedades y civilizaciones. Si ese esqueleto de filosofía universal "suprahistórica" —según la terminología crítica empleada, tanto en *La Ideología Alemana* [1845-1846] como en la carta al periódico *Anales de la patria* [1877]— se encuentra metodológicamente viciado desde sus postulados iniciales, entonces la historia mundial no constituye una escalera con cinco peldaños predeterminados y cinco escalones sucesivos, como había postulado Stalin en su ya tradicional modelo unilineal (Melotti, 1974: 19), o sea: comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo-comunismo (Stalin: [1938] 1941, p.136 y ss.).

En segundo lugar, Marx intenta repensar la historia humana no sólo de forma multilineal con sociedades y grandes civilizaciones coexistentes sino además indagando qué existe incluso antes de la comunidad primordial, es decir, en los tiempos remotos y en las formas arcaicas del pasaje de la naturaleza inorgánica a la cultura humana. Para ello reproduce largos parágrafos sobre los grupos sociales americanos como los dakotas, esquimales, pieles rojas, botocudos y "habitantes del Perú" (primeros ejemplos que recorre Kovalevsky en su larga enumeración) a partir de los cuales comienza a explorar qué sucedía antes de que existieran la familia y los roles de sexo (para ello investiga qué elementos acompañaban el entierro de un muerto, asociando dichos elementos con formas rudimentarias de "propiedad"). En esos fragmentos concentrados en las formas arcaicas de los primeros grupos de humanos de la historia remota de América, según la traducción aparece la noción de "rebaño", dejando abierta la inquietud sobre su homologación o no con "la horda primitiva" cuya reproducción se realizaba mediante la pesca, la caza, la recolección, la guerra y el nomadismo, previa a las comunidades estables de primer y segundo orden, sea de parentesco vinculadas por la sangre o ligadas a un territorio, así como a las tribus (divididas en gens y familias), muchísimo antes de que se formaran las grandes civilizaciones incas, mayas o aztecas. La recopilación de fuentes históricas, descripciones de jurisprudencia y crónicas de viajeros o sacerdotes reunidas en las notas de Kovalevsky le proporcionan a Marx riquísimos materiales para pensar las formaciones sociales americanas, pero por momentos se advierte cierto desorden en la reconstrucción historiográfica del etnógrafo ruso debido a que

su criterio cronológico está demasiado desbalanceado por haber privilegiado sesgadamente un ángulo jurídico (no casualmente en sus memorias Kovalevsky recordaba ciertos reproches de Marx hacia sus estudios de derecho comparado en detrimento de la reconstrucción de las formas sociales de producción y reproducción de la vida de los pueblos bajo sometimiento colonial. Recorriendo las notas del *Cuaderno Kovalevsky*, por ejemplo las referidas a los pueblos de América, se comprende las razones que tenía Marx en formularle dichos reproches).

En tercer lugar, Marx vuelve sobre sus teorizaciones previas acerca del "modo de producción asiático" (inicialmente elaboradas en 1853 a partir de su estudio del comercio exterior de Inglaterra con las colonias [Mandel: [1968] 1974, p.135] y desarrolladas en 1857-1858 en las *Formen*, al final del primer tomo de los *Grundrisse*), poniendo en septiembre de 1879 énfasis no tanto en el polo del fortalecimiento estatal-burocrático encargado de las gigantescas obras de regadío (cuando hace referencia a las formas estatales de la India, Marx comenta, enumera y destaca principalmente las funciones judiciales, diferenciándose también en ese plano del pensamiento jurídico de Kovalevsky) sino más bien en las supervivencias comunitarias y en la coexistencia de una variedad de formas sociales de vincularse con la tierra. Dentro de estas últimas, la propiedad comunal estructurada a partir del parentesco y el linaje conviven en la India con la propiedad aldeana indivisa vinculada al territorio, coexistiendo ambas con formas de posesión familiar campesina de la tierra (periódicamente intercambiable y permutable), así como también con apropiación privada, tanto de sucesivos recaudadores de impuestos y tributos que a cambio de deudas usurarias se van quedando con parte de la propiedad de las comunidades como con ataques premeditados y planificados desde los colonialismos, principalmente inglés (en la India), francés (en Argelia) y español (en América), contra la supervivencia de formas comunitarias.

Estos colonialismos, sobre todo el británico durante el siglo XIX, ven en la supervivencia comunitaria no sólo un peligro económico cuando ésta no puede cumplir con los impuestos y tributos leoninos a los que es sometida sino, también, un potencial peligro político, base de la resistencia indígena y de posibles sublevaciones campesinas, como la que tuvo lugar en 1857-1858 en la India (Marx: "La sublevación India", en *New York Daily Tribune*, 29/8/1857, en Marx y Engels: 1979 a, pp.134-135), el mismo año en que Marx redacta sus *Grundrisse*. Comparando el levantamiento de los cipayos de 1857 contra el imperio británico en la India, con la relativa "quietud" de los obreros europeos del mismo período, Marx le confiesa en una carta de 1858 a Engels, en un tono anticolonialista radicalmente diferente a sus escritos de 1853, que: "*La India es ahora nuestro mejor aliado*" (Anderson: 2015, p.48). Este tipo de reflexiones deja en claro que para Marx, habiendo superado ya los resabios heredados de la filosofía universal del sistema hegeliano, las sociedades no occidentales… Sí tienen historia.

En cuarto lugar, inmediatamente antes de recibir e intentar contestar la carta de Vera Zasulich (1881) que tantas interrogaciones le provocara (vinculada no sólo a "la cuestión rusa" sino también a la teoría inacabada de la renta del suelo del tomo III de *El Capital*), Marx profundiza en la coexistencia de diversos tipos de relaciones sociales en las formaciones económico-sociales periféricas, precapitalistas e incluso en las capitalistas. Las formas comunitarias conviven allí con formas privadas y capitalistas, fenómeno que no es privativo de la India (estudiada por Kovalevsky), sino también de Rusia (como se plantea explícitamente en la correspondencia con Vera Zasulich, inmediatamente posterior) y también de otros continentes, como es el caso de las sociedades americanas, según advierten Kovalevsky y Marx, y posteriormente muchos de sus continuadores (Mariátegui: 1986, p.64; 1991, pp.78-9; 2010, pp.50-1; Vitale: [1967] 1985, p.243 y 1992, p.92; Bassols Batalla: 1985, pp.156-7).

En las notas de Kovalevsky, extractadas y comentadas en el cuaderno de septiembre de 1879, Marx observa que los colonialistas españoles no pudieron destruir completamente la vida social ni las comunidades del mundo americano (a pesar de las encomiendas, los "repartimientos", los tributos, los trabajos forzados, la servidumbre indígena e incluso la esclavitud de enteras poblaciones negras traídas de manera violenta desde África). Sin embargo, apunta que la servidumbre hereditaria, el robo y la política del exterminio

sistemático apuntan a la destrucción de las asociaciones comunitarias de parentesco de los pueblos originarios que, según el autor de *El Capital*, es "su principio de vida".

En el caso de la India, por ejemplo, Marx destaca que allí, bajo dominación colonial, también coexisten diversas relaciones sociales, formas de propiedad y posesión:

> (a) la antigua comunidad ancestral de parentesco (cada vez más debilitada y fragmentada, tanto por el desplazamiento del vínculo social entre sus integrantes desde los lazos de sangre y la comunidad doméstica hacia el territorio, así como también por las relaciones de dominación "endógenas" [personificadas principalmente en los recaudadores de impuestos y los tribunales jurídicos] y los ataques del colonialismo "exógeno";
> (b) la comunidad familiar que sigue siendo propietaria de manera colectiva pero que permite posesiones individuales de sus miembros, no enajenables, pero sí intercambiables o permutables;
> (c) la posesión, pero también la pequeña propiedad rural privada;
> (d) la propiedad privada de pequeños artesanos urbanos;
> (e) la propiedad privada terrateniente local;
> (f) la creciente y progresiva propiedad privada de la tierra de los varios intermediarios (recaudadores y cobradores de tributos e impuestos) que median entre el colonialismo inglés y las comunidades locales;
> (g) la propiedad, urbana y rural, de dominadores coloniales extranjeros, entre varias otras.

Dicha coexistencia de relaciones sociales de producción y formas de propiedad en una misma formación económico-social históricamente determinada es muchísimo más compleja y abigarrada que lo que sugeriría el modelo radicalmente simplificado que representa, por ejemplo, *El Manifiesto Comunista* (1848) e incluso el más complejo de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852). Este cuaderno IIGS B140 deja bien en claro qué enorme distancia separa el complejo y multivariado análisis de la sociedad que caracteriza a la concepción materialista y multilineal de la historia desarrollada por Marx del reduccionismo sociologista (donde sólo hay dos clases, homogéneas, indivisibles y compactas) al que habitualmente se lo pretende reducir.

Por último, en quinto lugar, Marx critica en numerosos y reiterados pasajes y observaciones la errónea generalización de la categoría de "feudalismo" que elige Kovalevsky a la hora de describir las formaciones sociales precapitalistas no europeas (basándose en las crónicas de los recaudadores ingleses de impuestos y de administradores coloniales, para el caso de la India, o en cronistas, sacerdotes jesuitas, funcionarios judiciales españoles y viajeros italianos, para el caso de América).

En sus notas y comentarios sobre el texto de Kovalevsky, Marx se permite corregir datos empíricos y cronológicos (de hechos históricos e incluso de edición de los libros religiosos de la India), además de brindar muchos ejemplos analógicos y comparativos con Europa occidental para demostrar que el feudalismo no constituye un escalón evolutivo de la historia, repetido con ligeras variantes en todos los continentes del mundo (posteriormente: el modelo unilineal de Stalin). Muy por el contrario, su análisis deja en claro que el feudalismo es tan sólo una formación económico-social de índole europea que, si se ubica en la historia completa de la humanidad, resulta de una escala muchísimo más restringida (en espacio y en tiempo) que el esquema eurocéntrico habitual (tanto el de la vulgata escolar y sus manuales como los más refinados de las academias, del estilo de los "modelos" de Rostow y otros exponentes de la teoría de la modernización). Según las anotaciones de Marx no hay feudalismo en la India como tampoco lo hay en América posteriormente a la conquista europea —caso de incas y aztecas, a pesar de los pesados tributos y la servidumbre a los que son sometidas sus comunidades—.

Según observa Krader: "*La exportación de estas categorías a otras partes del mundo* [referencia a categorías surgidas a partir de una matriz occidentalista que pretenden generalizarse de manera inválida.

N.K.] *sólo resulta posible a través de una perspectiva histórica eurocéntrica que mueva los cerebros de los estudiosos europeos por los mismos surcos trazados por las cañoneras europeas"* (Krader: 1980, p.124).

El occidentalismo encubierto que aspira a universalizar para todo el orbe las fases históricas de Europa —Marx le reprocha a Kovalevsky el pretender homologar la historia de la India sometida al colonialismo inglés con la de Alemania feudal— sale sumamente herido luego de recorrer completo, sin prejuicios ni anteojeras, el cuaderno IISG B140. Siguiendo entonces su hilo de anotaciones, reflexiones y comentarios, la historia sucede según un desarrollo multilineal, en el cual coexisten diversas civilizaciones. Dentro de esa coexistencia quienes dominan no necesariamente son "superiores" (étnica, social o culturalmente) ni traen bajo el brazo… "progreso". La inmensa mayoría de las veces (por no decir, todas las veces) el efecto social sobre los pueblos y sociedades conquistados por las potencias coloniales resulta completamente inverso.

De ahí los juicios radicalmente impugnadores del colonialismo (en el plano económico pero también en la dimensión violenta de dicha conquista y expansión), que en 1879 anota Marx para el caso inglés y francés, además del español. Si hubiera que comparar a la India, escribe en dos oportunidades Marx en sus comentarios del Cuaderno B140, habría que hacerlo con… Irlanda, también sometida al poder de Inglaterra, o con la América colonial, subyugada por el colonialismo español, en lugar de intentarlo con la Alemania feudal, que no tiene punto de comparación con ninguna de estas sociedades.

Estos análisis críticos de madurez, que plantean y enumeran con ejemplos empíricos numerosas "regresiones" sociales —como el intento de desarticular definitivamente todo vestigio de relaciones sociales comunitarias en la India, en Argelia, en el Perú o en México— originadas en la dominación, robo, violencia y "política de exterminio" del colonialismo europeo revisan de punta a punta sus previsiones erróneamente "optimistas" volcadas en los artículos mucho más juveniles "La dominación británica en la India" (en *NYDT,* 25/6/1853) y "Futuros resultados de la dominación británica en la India" (en *NYDT,* 8/8/1853), redactados, ambos, un cuarto de siglo antes (Marx y Engels: 1979 a, pp.35-42 y 77-84).

Por contraposición, en 1879 Marx no sólo se explaya largamente, con ironía, desprecio y espíritu de denuncia, sobre "la política de exterminio" llevada a cabo por los colonialistas "civilizadores" y su intento sistemático de destrucción, expropiación y robo de las propiedades comunitarias de los pueblos originarios (en este sentido, tanto Kovalevsky como Marx mencionan, entre otros, las luchas y protestas de Bartolomé de Las Casas y otros arzobispos que denuncian el exterminio) sino que además reproduce quejas contra los periodistas de la época que apoyan al colonialismo en nombre del "progreso".

Entre ambos polos del análisis de Marx —el de 1853 y el de 1879— no hay una simple diferenciación de matiz. Se puede observar y comprender un completo cambio de paradigma.

BIBLIOGRAFÍA

ADAME CERÓN, M. Á. [Compilador] (2011): *Marxismo, antropología e historia (y filosofía)*. México, Ediciones Navarra.

AMIN, S. (1973): *Categorías y leyes fundamentales del capitalismo*. México, Nuestro Tiempo.

AMIN, S. (1974): *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*. Barcelona, Anagrama.

AMIN, S. (1986): *El desarrollo desigual*. Barcelona, Planeta.

AMIN, S. (1989): *El eurocentrismo. Crítica de una ideología.* México, Siglo XXI.

ANDERSON, K. B. (2010): *Marx at the margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies* [*Marx en los márgenes. Sobre el nacionalismo, la etnicidad y las sociedades no occidentales*]. University of Chicago Press, Chicago-Londres.

ANDERSON, K. B. (2015) "No sólo el capital y la clase: Marx sobre las sociedades no occidentales, el nacionalismo y la etnicidad". En Musto, Marcelo (2015): *De regreso a Marx. Nuevas lecturas y vigencia en el mundo actual.* Buenos Aires, Editorial Octubre.

BARTRA, R. [Compilador] (1978): *El modo de producción asiático. Problemas de las sociedades coloniales*. México, ERA.

DUNAYEVSKAYA, R. (2017): *Rosa Luxemburg. La liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. La Habana, Instituto de Filosofía.

DUSSEL, E. (1988): *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos 1861-1863.* México, Siglo XXI.

DUSSEL, E. (1990): *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, Siglo XXI.

DUSSEL, E. (2008): *Marx y la modernidad. Conferencias de La Paz.* La Paz, Rincón Ediciones.

ENGELS, F. (2004): *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires, Editorial Nuestra América.

ENZENSBERGER, H. M. (1999): *Conversaciones con Marx y Engels [Antología de testimonios histórico-biográficos]*. Barcelona, Anagrama.

FERNÁNDEZ RETAMAR, R. (1993): *Algunos usos de civilización y barbarie*. Buenos Aires, Letra Buena.

GARCÍA LINERA [QHANANCHIRI], Á. (1991): *De demonios escondidos y momento de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista.* La Paz, Ediciones Ofensiva Roja.

GARCÍA LINERA, Á. (2010): *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. Buenos Aires, CLACSO.

GARCÍA LINERA, Á. (2015): *Hacia el gran Ayllu universal [Antología]*. Álvaro Zárate compilador. México, Biblioteca Indígena.

GODELIER, M. [1970] (1977): *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Barcelona, LAIA.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. [1969] (2006): *Sociología de la explotación*. Buenos Aires, CLACSO.

HARRIS, M. [1968] (2009): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid, Siglo XXI.

KOHAN, N. (1998) *Marx en su (Tercer) Mundo*. Buenos Aires, Biblos.

KRADER, L. (1979): "Introducción a las notas etnológicas de Marx. Morgan, *La sociedad antigua*". En Revista *Nueva Antropología*, Año III, Nº10, México.

KRADER, L. (1980); "Evolución, revolución y Estado: Marx y el pensamiento etnológico". En AA.VV. [Eric Hobsbawm y otros] (1980): *Historia del marxismo.* Bruguera, 1980. Tomo II.

LEVRERO, R. (1975): *Nación, metrópoli y colonias en Marx y Engels*. Barcelona, Anagrama.

MANDEL, E. [1962] (1980): *Tratado de economía marxista*. Tomo I. México, ERA.

MANDEL, E. (1974): *La formación del pensamiento económico de Marx. De 1843 a la redacción de «El Capital». Estudio genético*. Madrid, Siglo XXI.

MARIÁTEGUI, J. C. [1928] (1986): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Editorial Amauta.

MARIÁTEGUI, J. C. (1991): *Textos básicos. [Antología]*. Lima, Fondo de Cultura Económica. Selección, prólogo y presentación de Aníbal Quijano.

MARIÁTEGUI, J. C. (2010): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Biblioteca Ayacucho. Prólogo-presentación de Aníbal Quijano.

MARX, K. (1980): *El porvenir de la comuna rural rusa*. México, Siglo XXI.

MARX, K. (1985): *El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito)*. México, Siglo XXI. Traducción de Pedro Scarón. Presentación de José Aricó.

MARX, K. (1987 a): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 [Grundrisse]*. Tomo I. México, Siglo XXI. Traducción de Pedro Scarón. Introducción de Martin Nicolaus.

MARX, K. (1987 b): *Teorías sobre la plusvalía.* México, Fondo de Cultura Económica. Tomo I. Traducción de Wenceslao Roces.

MARX, K. (1987 c): *Formaciones económicas precapitalistas*. Introducción y estudio preliminar de Eric Hobsbawm. México, Siglo XXI [Pasado y Presente Nº20]. Traducción de Miguel Murmis y M.N.

MARX, K. (1988 a): *El Capital. Crítica de la economía política.* México, Siglo XXI. Tomo I, II y III. Volúmenes 1 al 8. Traducción de Pedro Scarón (y en el caso de los últimos tres volúmenes de León Mames).

MARX, K. (1988 b): *Los apuntes etnológicos de Karl Marx.* México, Siglo XXI. Transcritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader [(1972), Assen: Van Gorcum; (1976), Fráncfort del Meno: Suhrkamp]. Traducción de José María Ripalda.

MARX, K. (1997): *Lettres d'Alger et de la Côte d'Azur* [*Cartas de Argel y de la Costa Azul*]. París, Le Temps des Carises. Traducidas (al francés) y presentadas por Gilbert Badia.

MARX, K. (2015 b): *Escritos sobre la comunidad ancestral* [Antología de Álvaro García Linera]. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

MARX, K. (2018) *Comunidad, nacionalismos y capital. Marx 200 años. Textos inéditos* [Antología]. La Paz. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Edición preparada por Álvaro García Linera. Prólogo de Farit Rojas Tudela. Introducciones de Álvaro García Linera y Enrique Dussel.

MARX, K. y ENGELS, F. (1973): *Correspondencia*. Buenos Aires, Cartago.

MARX, K. y ENGELS, F. (1974): *Cartas sobre «El Capital»*. Barcelona, LAIA.

MARX, K. y ENGELS, F. (1975): *Materiales para la historia de América Latina* [Antología]. México, Siglo XXI. Presentación y traducción de Pedro Scarón.

MARX, K. y ENGELS, F. (1979 a): *Sobre el colonialismo*. México, Siglo XXI. Pasado y Presente Nº37.

MARX, K. y ENGELS, F. (1979 b): *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. México, Siglo XXI. Pasado y Presente Nº72.

MARX, K. y ENGELS, F. (1984): *Obras escogidas*. Buenos Aires, Cartago. Tomos I y II.

MARX, K. y ENGELS, F. (1981): *Acerca del colonialismo*. Moscú, Progreso.

MARX, K. y ENGELS, F. (2014): *La Ideología Alemana*. Barcelona, Akal. Traducción de Wenceslao Roces.

MARX, K.; ENGELS, F. y GODELIER, M. (1966): *El modo de producción asiático*. Córdoba, EUDECOR. [El texto de Godelier es de 1964]. Antología preparada por José Aricó.

MARX, K., ENGELS, F. y DANIELSÓN, N. F. (1981): *Correspondencia 1868-1895*. México, Siglo XXI. Recopilación, presentación y notas de José Aricó. Traducciones de Juan Behrend, Irene del Carril, Rodrigo Vázquez, Uxoa Doyhamboure y Oscar Barahona.

MELOTTI, H. (1974): *Marx y el Tercer Mundo. Contribución a un esquema multilineal de la concepción del desarrollo histórico elaborada por Marx*. Buenos Aires, Amorrortu. Traducción de Ariel Bignami.

MORGAN, L. H. (1980): *La sociedad primitiva. Investigaciones sobre las líneas del progreso humano desde el salvajismo a través de la barbarie hacia la civilización.* Madrid, Ayuso-Pluma.

NIKOLAIEVSKY, B. Y MAENCHEN-HELFEN, O. (1973): *La vida de Carlos Marx, el hombre y el luchador*. Madrid, Ayuso.

PATTERSON, T. C. (2014): *Karl Marx, antropólogo*. Barcelona, Bellaterra.

PLA, A. (1979): *Modo de producción asiático y las formaciones económico sociales Incas y Aztecas*. México, Ediciones El Caballito.

RIAZANOV, D. B. [1928] "La «confesión» de Karl Marx". En Riazanov, D. B. [compilador] (1976): *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario*. Barcelona, Crítica.

RIAZANOV, D. B. [1925?] (1975): *Marx-Engels.* Madrid, Comunicación.

SHANIN, T. [Edición, presentación y compilador] (1990): *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* [Antología de ensayos y documentos históricos]. Madrid, Editorial Revolución.

STALIN, I. D. y otros [1938] (1941): *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética*. Buenos Aires, Problemas.

VENTURI, F. (1981): *El populismo ruso*. Madrid, Alianza Universidad. Tomo II.

VITALE, L. [1967] "El imperio incario: una sociedad en transición". En ESPINOSA SORIANO, WALDEMAR [compilador] (1985): *Los modos de producción en el imperio de los Incas*. Lima, Amaru editores y en VITALE, LUIS (1992): *Interpretación marxista de la historia de Chile*. Santiago de Chile, CELA-Cronopios-Rucaray. Tomo I.

VITALE, L. (1992): *Introducción a una teoría de la historia para América Latina*. Buenos Aires, Planeta.

WIGGERSHAUS, R. (2010): *La Escuela de Fráncfort*. México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana.

WITTFOGEL, K. A. (1957): *Despotismo oriental. Un estudio comparativo del poder totalitario.* ([1957: New Haven, Yale University Press]; [1965: París, Ed.Minuit]; [1968: Florencia, Valecchi]; [1966: Madrid, Guadarrama. Traducción al español de Francisco Presedo de los capítulos 4 y 5, en *Revista Derecho del Estado* Nº 12, junio 2002: *https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/847*] (consultada el 15 de junio de 2018).

BIODATA

Néstor KOHAN: Investigador independiente del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). **Doctor** en Ciencias Sociales (Facultad de Ciencias Sociales, UBA). **Profesor adjunto** regular concursado en la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). **Profesor asociado** interino en la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) [Llamado a concurso aprobado en junio de 2019, jurado incluido, por el Consejo Directivo de la Facultad de Ciencias Sociales – UBA]. **Director de Proyecto de Investigación PIP-CONICET** (período 2018-2020]. En este proyecto nuestra dirección coordina el trabajo y las tareas de siete investigadores/as. **Director de Proyecto de Investigación UBACYT** (para el período [2018-2019). (Este proyecto cuenta con la asesoría externa de Michael Löwy, especialista de reconocida trayectoria internacional e investigador emérito del CNRS [Centro Nacional para la Investigación Científica (*Centre National de la Recherche Scientifique* - CNRS] de Francia)]. **Director de Proyecto de Investigación PIP-CONICET** (período 2013-2015, extendido al 2017). **Evaluador en varias ocasiones en el ingreso a Carrera del CONICET**. **Ha publicado 43 artículos en revistas especializadas** (la mayor parte en revistas indexadas, con referato de especialistas y evaluación externa según el par "doble ciego" y los requisitos 20/21). **Ha publicado 29 libros de teoría social, en castellano, enteros y propios; con traducciones a diversos idiomas** (inglés, francés, alemán, portugués, gallego, italiano, euskera, árabe, idish, hebreo y catalán) **y 21 reediciones en otros países**. **Ha publicado 51 partes de libros** (incluyendo tanto artículos incluidos en libros compilados por otros, como compilaciones propias, selecciones, prólogos y estudios preliminares).

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ARTICULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 70-82
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La cultura comunista de mediados del siglo XX y el impacto de la Revolución Cubana: el caso del Partido Comunista chileno

The communist culture of the mid-twentieth century and the impact of the Cuban Revolution: the case of the Chilean Communist Party

Alexia MASSHOLDER
fmalexia@hotmail.com
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740084

RESUMEN

En 1959 el triunfo de la Revolución Cubana marcó sin duda un parte aguas para la historia de América Latina y también para el Movimiento Comunista Internacional. Las particularidades del proceso liderado por Fidel Castro inspirarían además nuevas reflexiones sobre las características de la Revolución en nuestro continente, y no sólo en él, y las formas de alcanzarlo. El presente trabajo tiene como objetivo reconstruir la recepción de la Revolución liderada por Fidel Castro en el PC de Chile, teniendo en cuenta elementos para comprender la subjetividad de los militantes comunistas de aquellos años y la articulación con la tradición de los partidos políticos locales.

Palabras clave: Revolución Cubana; comunismo; Chile; subjetividad.

ABSTRACT

In 1959 the triumph of the Cuban Revolution undoubtedly marked a watershed for the history of Latin America and also for the International Communist Movement. The particularities of the process led by Fidel Castro would also inspire new reflections on the characteristics of the Revolution in our continent, and not only in it, and the ways to achieve it. In this sense, the debate about the revolutionary "way" came to occupy a preponderant place in the agendas of the revolutionary parties. The objective of this paper is to reconstruct the reception of the Revolution led by Fidel Castro in the PC of Chile taking under account the communist militant subectivity and the articulation with local political parties.

Keywords: Cuban Revolution; comunism; Chile; subjectivity.

Recibido: 28-09-2019 ● Aceptado: 25-10-2019

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

Para comprender los acontecimientos históricos que involucran a sujetos políticos concretos es imprescindible intentar reconstruir la cultura política que esos mismos sujetos ayudaban a construir y que al mismo tiempo influía en ellos en diferentes formas. Esa cultura política tiene, para el caso de los comunistas, dos planos fundamentales que deben ser tenidos en cuenta. En primer lugar, el estado del movimiento comunista internacional (MCI) que desde el triunfo de la Revolución Rusa y hasta 1989 tuvo a la Unión Soviética y a su Partido Comunista como centros de referencia. En segundo lugar, la subjetividad política de los militantes comunistas, influida por el cruce del estado del MCI y el plano de la tradición política de los partidos locales, relacionada con los hechos concretos de la historia nacional.

En este trabajo, nos proponemos trazar algunas líneas para la caracterización de los dos planos antes mencionados, con el fin de esbozar una interpretación de la recepción que los comunistas chilenos hicieron de uno de los acontecimientos fundamentales del siglo XX, en el marco de los debates sobre la vía revolucionaria en América Latina: la Revolución Cubana.

1 MCI Y CULTURA DE LA ÉPOCA

Es sabido que hasta las revelaciones de los llamados “crímenes de Stalin” en el XX Congreso del PCUS en 1956 el liderazgo de la URSS en el MCI fue escasamente cuestionado por los partidos comunistas del resto del mundo. Luego de aquel congreso, se inician en dichos partidos procesos de discusión y replanteo que, en la mayoría de los casos, no fueron visibles ni pueden ser reconstruidos prescindiendo de los testimonios de militantes de aquella época. Con todo, si bien hubo comunistas que atravesaron entonces un proceso de 'desencanto', la mayor parte de los militantes comunistas siguieron considerando a la URSS como guía y referente central del MCI. Esta 'tolerancia' a lo ocurrido en la URSS se debió, según Moulian, a la convicción de que era inevitable una fase de 'dictadura positiva' para la purificación y el fortalecimiento de la unidad frente a las potencias capitalistas. Es importante además enmarcar estos hechos en la llamada Guerra Fría, que dividió políticamente al mundo en dos campos: el capitalista liderado por los Estados Unidos y el socialista liderado por la Unión Soviética. La obsesión estadounidense por alejar a los países de la influencia soviética tuvo uno de sus más claros exponentes en el Harry Truman quien, tras asumir la presidencia en 1945, afirmaría:

> Uno de los objetivos fundamentales de la política exterior de Estados Unidos es la creación de condiciones en las cuales nosotros y otras naciones podamos forjar una manera de vivir libre de coacción. Esta fue una de las causas fundamentales de la guerra con Alemania y el Japón. Nuestra victoria se logró sobre países que pretendían imponer su voluntad y su modo de vivir a otras naciones […] En la presente etapa de la historia mundial casi todas las naciones deben elegir entre modos alternativos de vida. Con mucha frecuencia, la decisión no suele ser libre. En varios países del mundo, recientemente, se han implantado por la fuerza regímenes totalitarios, contra la voluntad popular. […] Si vacilamos en nuestra misión de conducción podemos hacer peligrar la paz del mundo y, sin lugar a dudas arriesgaremos el bienestar de nuestra propia nación[1].

Frente a esto, la URSS decidió reforzar la cohesión ente los PC del mundo, dado que desde la disolución de la III Internacional en 1943 no existía un organismo de contención que los aglutinara. Se creó entonces la Oficina de Información de los Partidos Comunistas y Obreros (Kominform) en septiembre de 1947, articulando

[1] El discurso buscaba la aprobación de una partida de 400 millones de dólares para contener el avance soviético en Grecia y Turquía, y marcaría el inicio de la nueva política exterior norteamericana. El discurso puede leerse en: http://www.avizora.com/publicaciones/biografias/textos/textos_t/0001_truman_harry.html

los partidos comunistas de las zonas de mayor influencia soviética, Bulgaria, Checoslovaquia, Hungría, Polonia, Rumania, Yugoslavia. En su primera reunión, fue un miembro del Buró Político del PCUS, Andrei Zdhanov, quien pronunciara el informe que representará la esencia de lo que se conoció luego como "Doctrina Zdhanov". Frente a la política desplegada por el gobierno de Truman, Zdhanov postulaba que tras la segunda guerra mundial, el prestigio de la URSS por su decisivo papel en la derrota del fascismo había puesto en cuestión la hegemonía capitalista representada por los Estados Unidos, y había evidenciado la existencia de "dos campos opuestos: el campo imperialista y antidemocrático, de una parte, y el campo antiimperialista y democrático, de otra. Los Estados Unidos representan el primero, ayudados por Inglaterra y Francia (…) Las fuerzas antiimperialistas y antifascistas forman el otro campo. La URSS y los pueblos de la nueva democracia son su fundamento"[2].

El enfrentamiento entre los EEUU y la URSS marcaron indudablemente la inclinación de los PC de América Latina a brindar un mayor apoyo a las posiciones soviéticas. Como apuntara el dirigente comunista uruguayo Rodney Arismendi, hasta 1956 muchos partidos comunistas de América Latina creían más decididamente en la vía armada como el camino revolucionario posible. Así, la preparación de sus cuadros para una posible avanzada armada estuvo siempre entre las actividades partidarias. Pero en 1956, el XX Congreso del PCUS plantea la idea de mayores posibilidades de tránsito "pacífico" hacia el socialismo, dados los cambios en las correlaciones de fuerza mundial y la creciente atracción que las ideas socialistas despertaban en obreros, campesinos y trabajadores de la intelectualidad. Menos de dos años después cincuenta y siete partidos aprueban una declaración, proyectada conjuntamente por el PCUS y el PC de China. La declaración alentaba los acuerdos y la colaboración política de partidos y organizaciones sociales para lograr la conquista del poder sin guerra civil, aunque sin descartar la posible necesidad de una vía no pacífica. Y la posibilidad real de una y otra vía de paso al socialismo, afirmaba la declaración, venía determinada por condiciones históricas concretas[3].

Esto incidió de manera diferente en los PC latinoamericanos al momento de realizar una lectura de la guerrilla que comenzaba a comandar Fidel Castro. La primera recepción de la Revolución Cubana en los PC podría calificarse como de un apoyo "moderado", principalmente porque además de la incertidumbre, la "vía cubana" implicaba poner en cuestión las concepciones estratégicas imperantes en el comunismo latinoamericano, por lo menos en lo referente a la toma del poder y a las formas para lograrlo. Reconstruir la recepción que la Revolución Cubana tuvo en la militancia comunista, que no se reduce a las declaraciones oficiales de sus dirigentes, no es tarea sencilla. Como afirma Gerardo Leibner, es difícil "reconstruir hoy lo que fue el tremendo interés y, más aún, la amplia y profunda simpatía que provocó en Uruguay la Revolución cubana, al menos durante los primeros meses del triunfo"[4]. Esta posición sobre el caso uruguayo, puede ser extendida indudablemente a la militancia comunista de otros países. Es fundamental para lograr una aproximación al tema, contar con testimonios o memorias de militantes de aquella época, aunque deban ser analizados siempre con plena conciencia de que los recuerdos sobre el pasado están siempre atravesados por el momento presente desde el cual se recuerda. Con todo, la incorporación de fuentes orales permite ampliar la visión sobre los procesos de aquellos años, ampliando las conclusiones de los estudios basados simplemente en las "fuentes oficiales". En este sentido, los testimonios recogidos incorporan a la Unión Soviética como un actor fundamental en el apoyo a Cuba, más allá de las posiciones políticas explícitas. Así lo plantea, por poner un ejemplo, Aurelio Alonso, quien nos comentó que:

---

[2] Es importante señalar que los PC de Italia y de Francia se sumaron a la Kominform sosteniendo con sus posiciones la hegemonía soviética dentro del MCI. Así, no sólo países como Yugoslavia contribuyeron al "cierre de filas" impulsado por la URSS a través del Informe Georghiu-dej, que ponía fin a los conflictos con Tito, y su "camarilla fascista", sino que también Togiatti postuló que la interpretación marxista-leninista de una situación es correcta si se acerca a la emanada de la URSS. Véase, Daire, Alonso"La política del Partido Comunista desde la post-guerra a la Unidad Popular", en Varas Augusto (compilador), *El Partido Comunista en Chile (*Santiago: CESOC-FLACSO, 1988), p.141 y ss.
[3] ARISMENDI, R. (1976). Lenin, Revolución y América Latina. México D.F., p.193.
[4] LEIBNER, G. (2011). Camaradas y compañeros. Una historia política y social de los comunistas del Uruguay. Montevideo. Trilce, p.378

> [l]os soviéticos tuvieron un peso importantísimo en que Cuba pudiera sobrevivir, desde el principio. Primero fue algo así que los hizo quedar como de una fraternidad sin frontera, con un país pequeño, que todavía no tenía una definición completa y que estaba siendo presionado y discriminado y maltratado […] los Estados Unidos suspenden el envío de petróleo a Cuba y la Unión Soviética en seguida asume suministrarle a Cuba. Incluso desviando barcos que ya habían salido con otros compromisos soviéticos, a Cuba, asumiendo el costo de la demora de los otros suministros. Y después también con el azúcar, cuando le cortan la cuota azucarera a Cuba deciden comprarnos el azúcar el mismo precio, los compran el azúcar que Estados Unidos nos cortó[5].

Además, como afirma Alonso, "en Cuba se pudo vencer la invasión de Girón porque entraron armas, habían empezado a entrar armas soviéticas"[6]. Esta relación que Aurelio Alonso ha calificado como "fraternal pero contradictoria", y que tuvo sus altibajos, es también la que mantuvo la Revolución Cubana con otros partidos comunistas de América latina. Más allá de las declaraciones partidarias oficiales sobre el proceso cubano, y a pesar de las profundas divergencias con lo que se conoció luego como teoría del "foco" muchos PC desplegaron también un importante movimiento de solidaridad con Cuba. En palabras de un militante comunista argentino:

> Debo decir que al margen de las elucubraciones internas sobre las enseñanzas de esa revolución, como el tema de la lucha armada, del fatalismo geográfico, etc., que contenían bastante desconfianza sobre la posibilidad de su éxito, desarrollamos una intensa campaña de solidaridad. Enviamos dinero, producto de colectas, brigadistas para la campaña de alfabetización, técnicos y profesionales de la salud y diversas disciplinas tecnológicas7.

La solidaridad se desplegó en un clima de cierto desconcierto sobre lo el futuro inmediato de la revolución, cuando todavía Fidel no había proclamado el carácter socialista de la revolución. Así lo vivieron algunos de los propios militantes que participaron de las tareas de solidaridad. Una de las primeras alfabetizadoras argentinas enviadas por el PC a Cuba, Berta Rosenvorzel, nos comentaba su impresión por los acontecimientos cubanos:

> ¿Cómo no íbamos a estar de acuerdo con la revolución? Lo que nosotros, bah, no, el partido tampoco tenía muy claro, porque el primer año hasta que lo nombraron... hasta que lo obligaron a Fidel a tomar como primer ministro, tuvieron algunos contratiempos; no fue tan simple porque ellos, no estuvieron luchando en la sierra para tener otra vez la burguesía democrática, entre comillas. Entonces a partir de alguna presión donde seguramente, el Che debe haber intervenido bastante, este... lo sacaron al que era presidente [...] Y entonces Fidel toma las riendas y entonces ya se sabía que... se mostraba como un país socialista[8].

Estas complejidades internas en la recepción de la Revolución Cubana significaron, en algunos casos, reacomodamientos y rupturas principalmente por la actitud que se tomaba respecto a la vía armada, sobre todo con sectores juveniles de la militancia. Por eso, además de reconstruir las características del MCI, creemos esencial intentar una reconstrucción de la constitución subjetiva de los militantes comunistas de aquella época.

---

[5] Entrevista realizada por la autora a Aurelio Alonso, febrero de 2013.
[6] Luego de eso, entre 1962 y 1964, los países socialistas enviaron a Cuba unas 310.000 toneladas de material militar. Véase Yopo, Boris "La asistencia militar soviética a Cuba y Nicaragua 1980-1984: notas para una discusión", en VARAS, A. (1987). América Latina y la Unión Soviética. Una nueva relación .Buenos Aires. Grupo Editor Latinoamericano, p.75.
[7]Entrevista realizada por la autora a Jorge Bergstein, marzo del 2009.
[8]Entrevista realizada por la autora a Berta Rosemborzel, julio del 2009.

2 LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA DE LA MILITANCIA

Para comprender la posición subjetiva desde la cual los militantes se insertan en la práctica política, nos resulta muy útil el planteo de Karl Mannheim según el cual la formación de la conciencia tiene directa relación con las vivencias que se depositan como "primeras impresiones", como "vivencias de juventud", y cuáles son las que vienen en un segundo o tercer estrato, ya que son las primeras impresiones las que tienden a quedar fijadas como una "imagen natural del mundo"[9]. En esta línea, es importante recordad que el despertar político de aquellos que nacieron a principios del siglo XX, se dio en un contexto internacional signado por al triunfo de la Revolución Rusa, el ascenso del movimiento comunista mundial, y un marcado humanitarismo antibélico en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Ese fue el marco de las "primeras impresiones", que permanecerán vivas y determinantes en la recepción de acontecimientos históricos posteriores, y que permiten comprender, entre otras cosas, la admiración y el apoyo casi incondicional a la URSS como portavoz de la línea central del MCI. La forma en la que el comunismo formó a sus militantes en estas concepciones, en consonancia con el ejemplo de la Unión Soviética, pueden resultarnos hoy criticables. Sin embargo, a fin de comprender la subjetividad de los comunistas de entonces, es fundamental considerar la magnitud de la influencia soviética como referencia en la organización de la militancia. En definitiva, aquellas concepciones eran las que había permitido que la Unión Soviética llegara a ser lo que era. Repasemos además algunos datos que ilustrativos brindados por Fernando Claudín: luego de la Segunda Guerra Mundial había 14 millones de comunistas organizados fuera de la URSS. Antes, sólo cerca de 1 millón. En América Latina, se pasó de 90 mil en 1939 a 500.000 en 1947. El poderío mostrado por la URSS tras la Guerra reforzó su liderazgo frente al movimiento comunista internacional, y todos sus errores sería leídos como "exigencias inexorables" del proceso de su avance[10].

Para comprender el impacto de la Revolución Cubana en la militancia comunista es importante también explorar la forma en que los comunistas cubanos fueron "leyendo" los procesos de su país. La posición del Partido Socialista Popular (Partido Comunista) respecto a la lucha armada que Fidel y sus hombres estaban llevando adelante, había generado discrepancias también al interior de dicho partido. Tal como lo recordada el propio Juan Marinello: "[e]xistían diversas opiniones. Finalmente, logramos imponernos lo que teníamos confianza en Fidel y en su victoria. Y apoyamos la lucha guerrillera. […] En primer lugar, Blas [Roca], que con esa gran visión que tenía vio en Fidel al gran Líder. También Carlos Rafael [Rodríguez] –en 1958 subió a la Sierra enviado por el partido.-, Flavio Bravo, Lionel Soto, Osvaldo Sánchez y otros compañeros que apoyaron la lucha guerrillera"[11].

En 1959 el MCI se encontraba convulsionado no sólo por las revelaciones del XX Congreso del PCUS y los sucesos de Hungría, sino también por incipiente conflicto chino-soviético centrado, justamente, en las discusiones sobre la vía al socialismo. El PC chino había manifestado su oposición a una de las tesis de apoyo a la vía pacífica sostenidas por el congreso soviético de 1956. Los comunistas chinos encontraban en la posición soviética una negación de los principios de la propia Revolución de Octubre en Rusia, reduciendo la estrategia política a la vía parlamentaria, y sostenían que la revolución debía sostenerse en "dos piernas", esto es, la lucha armada y la vía pacífica.

Este es el contexto en que se inserta la recepción de la Revolución Cubana en los partidos comunistas de América Latina. En todas ellas, sin embargo, hubo matices y particularidades que, por lo menos para el caso chileno, reposan en la propia tradición política partidaria propia. Tal como se anunció, nos detendremos ahora en el caso chileno.

---

[9] MANNHEIM, K., "El problema de las generaciones", Revista Española de Investigaciones Sociológicas, Nº 62, Madrid. CIS www.reis.cis.es, p. 216.
[10] CLAUDIN, F. (1979). La crisis del movimiento comunista. París. Ediciones Ruedo Ibérico, pp.281-286.
[11] BAEZ, L. (1995). Memoria inédita. Conversaciones con Juan Marinello. La Habana. Editorial SI-MAR S.A, p.165.

3 EL CASO CHILENO

Coincidimos con Tomás Moulian cuando sostiene que "Todo lector cultivado sabe que los sentidos atribuidos por los actores a sus comportamientos políticos deben ser 'relativizados', esto es leído en función de la globalidad del campo y, además, estructurados en cuanto a estrategias o en cuanto 'ideologías'. Pero también sabe que no se puede prescindir totalmente de ellos [en tanto] puede obstaculizar ciertas maneras epocales de hacer política"[12]. En este sentido, estudiar la forma en la que las dirigencias comunistas recepcionaron la Revolución Cubana no puede separarse ni del estado del MCI ni de las estrategias que estos partidos venían proponiendo para sus propios países. En el caso chileno, la tradición de defensa de la "vía no armada" contaba antecedentes definidos, incluso antes de las resoluciones del XX Congreso del PCUS. Con todo, partidos con una arraigada tradición pacifista como los casos chilenos y uruguayos, comandados por Luis Corvalán y Rodney Arismendi, reconocieron la legitimidad del proceso cubano aunque sin apoyar los intentos de "extrapolación" a otros países como sostuvieron no pocos teóricos de la izquierda en aquella época, alentados por los mismos cubanos[13].

El PC de Chile tenía una larga tradición de alianzas fuerzas reformistas y valoración de la democracia representativa provenientes, según señala Olga Ulianova, "de su pasado autónomo, precomiterniano, de la experiencia del POS [Partido Obrero Socialista]"[14]. Reforzada por la línea del MCI de Frentes Populares desde 1935, a principios de los años '50 la posición del comunismo chileno tuvo en su interior fuertes debates sobre la vía revolucionaria protagonizados nada menos que por el Secretario General del Partido entre 1949 y 1956, Galo González, y el Secretario de Organización, Luis Reinoso. El primero sostenía los planteos del llamado "Programa de Emergencia", es decir, la necesidad de conformar un gobierno democrático de liberación nacional a través de la un frente de amplia coalición. Su objetivo principal no era combatir al capitalismo sino terminar con la dominación imperialista y feudal, para luego encaminarse hacia el socialismo. El segundo, era partidario del empleo del brazo armado contra la dictadura desarrollando la guerrilla urbana. Pero la comisión política apoyó la posición de González y la discusión quedó cerrada. A partir de entonces, el Frente de Liberación Nacional se desarrolló con el Partido Socialista en lo que se llamó Frente del Pueblo y que se presentara en las elecciones presidenciales de 1952 con Salvador Allende como candidato.

Aunque, como dijimos, la estrategia de las alianzas recibió un impulso especial luego del XX Congreso del PCUS, debe tenerse en cuenta que la elaboración de la línea del PC chileno tuvo siempre una especial contemplación por la propia realidad nacional. En palabas de Alonso Daire:

> Habría una fuerte dependencia del PC de Chile en relación a las políticas del MCI. Una "ágil obsecuencia" para seguir las líneas de la política exterior de la URSS y del PCUS. Pero esto no hay que entenderlo sólo como un seguidismo y fuerte solidaridad con "el país del socialismo" en el escenario internacional, sino que esto traspasa, aunque no directamente, el ambiente político nacional […] Es decir, hay una autonomía creadora del PC de Chile en el diseño de estrategias políticas que obedecen a una asimilación realista del estilo y vida política chilena, considerada

[12]MOULAIN, T. (1992), "Campo cultural y partidos políticos en los 60",Santiago: Documento de trabajo de FLACSO, Programa Chile Serie Estudios Políticos N° 21, 1992, p. 8

[13]No nos detendremos en este trabajo en el debate sobre la "excepcionalidad" o no del caso cubano. Digamos simplemente que en todo caso, los EEUU, luego de la derrota en Playa Girón y Vietnam, tendieron a aplastar sin miramientos todo intento de sublevación social, como muestran los casos de República Dominicana y los inicios de una política mucho más agresiva y hostil que respaldó las dictaduras genocidas en muchos de nuestros países.

[14]ULIANOVA, O. (2007) "Crisis e ilusión revolucionaria: Partido Comunista de Chile", en CONCHEIRO E., MODONESI, M. y CRESPO, H. (coordinadores), El comunismo: otras miradas desde América Latina. México D.F. UNAM, 279. El POS se fundó en 1912 y se convirtió en Partido Comunista luego de la adhesión a la Internacional en 1922.

> históricamente, y que por otro lado, existe una fuerte dependencia en cuanto a acudir a los llamados de la política exterior de la URSS y del PCUS[15].

En este sentido, es importante subrayar que la estrategia de la vía pacífica sostenida en el XX Congreso del PCUS, no hacía sino fortalecer la línea que el propio Partido chileno había enunciado en su IX Conferencia Nacional de 1952 y fortalecido en el X Congreso de 1956.

Estas posiciones buscaron ser reforzadas por la organización de sucesivas Conferencias Mundiales de los Partidos Comunistas reunidas a partir de 1957. En ellas se intentó construir cierta homogeneidad dentro del MCI, luego de los polémicos sucesos de Hungría en 1956 y el emergente conflicto chino-soviético. Las divergencias con en PC de China comenzaron a intensificarse a partir de entonces, con críticas cruzadas entre el PCCH y el PCUS. Los chinos criticaban duramente la vía pacífica por considerarla una traición a la vía desarrollada por la Revolución de Octubre, y afirmando que "[d]efinir con criterio unilateral la línea general del movimiento comunista internacional como `coexistencia pacífica´, `emulación pacífica´ y `transición pacífica´ significa infringir los principios revolucionarios de las Declaraciones de 1957 y 1960, arrojar por la borda la misión histórica de la revolución mundial proletaria y apartarse de la doctrina revolucionaria del marxismo-leninismo"[16]. El PC de China proponía en cambio la teoría de las "dos piernas", que implicaba estar preparados para la lucha pacífica y para la lucha armada, debate que se reabriría y profundizaría en américa Latina tras el triunfo de la Revolución Cubana.

La experiencia armada en Cuba que culminará con la victoria revolucionaria, se había recrudecido tras el golpe de estado en Cuba en marzo de 1952, ante el evidente triunfo del Partido del Pueblo Cubano (Ortodoxo), cuando Batista inició su política de restablecimiento del "orden" a través de una brutal represión, que los acontecimientos que siguieron al asalto del Moncada evidenciaron aún más. Frente a esto, y además de las declaraciones oficiales hechas por la dirección del PC chileno, muchos de sus miembros expresaron su preocupación y su solidaridad con los acontecimientos cubanos a través de las redes de relaciones personales que se habían establecido entre, por ejemplo, sus intelectuales. Tal fue el caso de Volodia Teitelboim y de Pablo Neruda, quienes, a través de su amistad con Juan Marinello, dirigente del PSP, obtenían información sobre las horas decisivas que vivía el pueblo cubano. Así, en un a carta de Teitelboim de febrero de 1954 puede leerse:

> Querido Juan:
> Hemos vivido días inquietos por las noticias de Cuba. Se han recibido, por uno y otro camino, las cosas enviadas. En la prensa chilena han aparecido adhesiones y protestas. Esperamos que hayan llegado a tus manos. Hay una formada por personalidades muy significativas que será entregada al Embajador en Santiago. Está en marcha una gestión para que el organismo representativo de todas las universidades americanas también diga su palabra. Aquí se ha dado amplia difusión a los acontecimientos de Cuba, pero tenemos que hacer mucho más[17].

También Pablo Neruda escribió, en esa misma carta, para preguntar "sobre los cambios y perspectivas de la situación que a menudo se nos confunde". Y agregaba: "He pensado en escribir una carta a F. B [Fulgencio Batista]. Pero pública? O privada? O sería inútil? En caso *de pública,* el tono? Todas esas cosas son para hablarse largo, y hay cosas que uno no hace para no agravar."

---

[15] DAIRE, A. (1988). "La política del Partido Comunista desde la post-guerra a la Unidad Popular", en VARAS, A. El Partido Comunista en Chile. Santiago. CESOC-FLACSO, pp.160-161.
[16] "Proposición acerca de la línea general del Movimiento Comunista Internacional. Respuesta del Comité Central del Partido Comunista de China a la carta del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética del 30 de marzo de 1963." En www.marxist.org
[17] Carta de Volovia Teitelboim a Juan Marinello, 2 de febrero de 1954. Fondo Juan Marinello, Biblioteca Nacional José Martí.

La progresiva participación del PSP y el desarrollo mismo de los acontecimientos terminaron por sellar muchos de los lazos de activa solidaridad y apoyo a la Revolución. Sin embargo, en la Conferencia de los 81 Partidos Comunistas de 1960 el delegado del PC chileno José González reafirmó la desconfianza hacia la "herejía cubana" y la posición de los chinos[18]. Y a pesar de la creciente atención que despertaba la Revolución Cubana y la incidencia que ésta tuvo en sectores de la izquierda chilena, entre ellos el ala izquierda del Partido Socialista, el PC chileno siguió manteniendo su posición respecto a la vía pacífica, que mantendría hasta la victoria de la Unión Popular que llevó a Salvador Allende a la presidencia del país.

La Revolución Cubana, además, se presentaba como un ejemplo de revolución que no cuadraba con el "modelo leninista". En 1961 El Che publica en la revista *Verde Olivo* un artículo sobre las particularidades del caso cubano, que contribuyeron a la victoria de la Revolución. Una de las conclusiones centrales del artículo era que "[a]unque no esté excluida la posibilidad de que el cambio en cualquier país se inicie por vía electoral, las condiciones prevalecientes en ellos hacen muy remota esa posibilidad"[19]. El Che agregaba que en caso de un movimiento popular ocupara el gobierno e intentara avanzar en grandes transformaciones, el ejército intentaría derribarlo mediante un golpe de estado iniciando inevitablemente un conflicto armado.

Pero sin duda el texto que más desarrolla estas ideas es *Guerra de guerrillas*, en donde el Che niega la necesidad de esperar a que las condiciones estén dadas, sino que pueden ser creadas por un foco guerrillero, esbozando una crítica a los "pseudorevolucionarios" que "se sientan a esperar a que, en una forma mecánica, se den todas las condiciones objetivas y subjetivas necesarias, sin preocuparse de acelerarlas"[20]. El Che brindaba un papel muy importante al campesinado como actor en los países que, como Cuba, tenía una fuerte presencia, más allá de que el proletariado fuera la fuerza ideológicamente dirigente. El tema del foco guerrillero resultaba claramente apartado de la propuesta del PC chileno, que no se remitía solamente a las directivas del XX Congreso del PCUS, sino que contaba con una larga tradición respaldada, además, por la posibilidad del PC chileno de actuar en la legalidad.

Sumada a la tradición de "vía pacífica" sostenida por el PC chileno, la expectativa chilena respecto a lo que acontecía en Cuba se debía, según Daire, a que el PSP no sólo no estaba comandando aquella lucha, sino que había mantenido hasta poco antes de 1959 posiciones poco definidas. Como el propio Marinello recordara años después:

> Existían diversas opiniones. Finalmente, logramos imponernos lo que teníamos confianza en Fidel y en su victoria. Y apoyamos la lucha guerrillera. […] En primer lugar, Blas [Roca], que con esa gran visión que tenía vio en Fidel al gran Líder. También Carlos Rafael –en 1958 subió a la Sierra enviado por el partido […] Flavio Bravo, Lionel Soto, Osvaldo Sánchez y otros compañeros que apoyaron la lucha guerrillera[21].

La posición oficial del PC chilelo puede sintetizarse en un artículo de Luis Corvalán publicado en 1961 en *Principios* con el título de "Acerca de la vía pacífica". Allí escribía:

> (…) la preparación para la alternativa violenta no consiste, donde hay posibilidad de la vía pacífica, en empeños como el de crear ya destacamentos armados. Esto conduciría en la práctica a tener una doble línea, a marchar simultáneamente por dos caminos, con la consiguiente dispersión de fuerzas, y podría exponer al movimiento popular, o a una parte de él, a la aventura, a la provocación putschista, a una línea de izquierda y sectaria[22].

---

[18] DAIRE, A. (1988). "La política del Partido Comunista desde la post-guerra a la Unidad Popular", en VARAS, A. El Partido Comunista en Chile. Santiago. CESOC-FLACSO, p.188.
[19] "Cuba ¿Excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista? . Verde Olivo, 9 de abril de 1961, p. 27.
[20] GUEVARA, Ernesto, *La guerra de guerrillas,* disponible en www.librodot.com
[21] BAEZ, L. (1995). Memoria inédita. Conversaciones con Juan Marinello. La Habana. Editorial SI-MAR S.A, p.165.
[22] CORVALAN, L. (1961), "Acerca de la vía pacífica", Principios, número 77.

Esta crítica a la "doble línea" remite sin dudas a la posición del PC chino y su postura sobre la necesidad de "dos patas" que comentáramos anteriormente, aclarando además que la defensa de la vía pacífica no implicaba pasividad, reformismo, legalismo o conciliación de clases, sino una forma concreta en la que el proletariado, a través de las luchas por reivindicaciones democráticas de soberanía nacional, libertades públicas y la paz, va aislando a sus enemigos principales y acumula fuerzas para el apoyo de las transformaciones hacia el socialismo. Como bien ha demostrado Rolando Álvarez Vallejos, la reducción de la experiencia histórica del PC chileno al "parlamentarismo" con una connotación claramente peyorativa, deja afuera todo un conjunto de prácticas de lucha que pueden ser entendidas como "violentas", e incluso "ilegales", como tomas de terrenos, luchas campesinas, huelgas y otras manifestaciones callejeras[23]. Las lecturas sobre la experiencia chilena, en efecto, no han escapado a los esquemas bidimensionales de "reforma" o "revolución", de larga data en los debates en la izquierda internacional, y han entendido el "parlamentarismo" chileno como algo desligado de la "lucha de masas", sin la cual "el parlamentario, alcalde o regidor comunista nada podía hacer"[24]. Estos temas cristalizaron en buena medida durante el XIII Congreso partidario en 1965, cuando se introdujo la idea de la "vía no armada" que de alguna forma abarcaba tanto las luchas "pacíficas", asociadas generalmente a la actividad parlamentaria, y las experiencias revestidas de cierto grado de violencia.

Con todo, se valoraba el proceso cubano, como puede observarse en otro artículo titulado "La vía pacífica y la alternativa de la vía violenta", aparecida en el número 86 de *Principios*. Corvalán señala allí que la Revolución cubana abría una nueva perspectiva al incorporar la guerrilla como vía revolucionaria. Aunque el autor sostiene que aquella vía no era trasladable a otras realidades latinoamericanas, representaba una demostración de que la revolución era posible "en cualquiera de nuestros países". Y así, "surgirán una segunda Cuba, una tercera Cuba y otras más, tantas como países hay en el continente. Conforme a sus propias características nacionales, con métodos y formas que correspondan a cada realidad particular, todos los pueblos latinoamericanos seguirán el ejemplo cubano."[25] Este último, había demostrado que los esquemas preestablecidos podían ser alterados por los mismos procesos, y que "pueden llegar al socialismo fuerzas que en los primeros pasos de la revolución sustentan en algún grado una ideología burguesa"[26].

A mediados de 1967, Corvalán publicó en *Revista Internacional* un artículo convocando a solidarizarse con la lucha de los movimientos antiimperialistas del continente y especialmente con Cuba y Vietnam. Escribía entonces:

> En la medida que el imperialismo, con la complicidad de las oligarquías del continente, logra pasar por encima del principio de no intervención, hace caso omiso de la soberanía de cada país, no respeta las fronteras geográficas y se guía por la doctrina de las fronteras ideológicas, los revolucionarios se ven obligados a llevar su solidaridad a nueva altura, incluso participando directamente en las luchas liberadoras de otros pueblos hermanos, siempre, claro está, que así lo requiera el movimiento revolucionario de esos pueblos y que se coloquen a su servicio y actúen bajo su dirección […] son los revolucionarios de cada país los que determinan, en todos sus aspectos, el

---

[23]ÁLVAREZ VALLEJO, R. (2007). "¿Reforma o revolución?: Lucha de masas y la vía no armada al socialismo. El Partido Comunista Chileno 1965-1973". CONCHEIRO, E.. MODONESI, M. y CRESPO, H. (coordinadores), El comunismo: otras miradas desde América Latina. México D.F. UNAM, p.323.

[24] ÁLVAREZ VALLEJO, R. (2007). "¿Reforma o revolución?: Lucha de masas y la vía no armada al socialismo. El Partido Comunista Chileno 1965-1973". CONCHEIRO, E.. MODONESI, M. y CRESPO, H. (coordinadores), El comunismo: otras miradas desde América Latina. México D.F. UNAM, p.324.

[25] CORVALAN, L. (1982). Informe al XIII Congreso del Partido, 10 de octubre de 1965. Tres períodos en nuestra línea revolucionaria. Berlín. Dietz Verlag, 12. El "método" aliancista del PC chileno le había permitido al FRAP en 1961 pasar de tener veinticinco a cuarenta diputados y elevar el número de senadores a nueve. El PC, particlarmente, pasó de siete a dieciséis diputados, alcanzando a 4 senadores. VéaseVENEGAS BLADEBENITO, H. (2003), "El Partido Comunista de Chile: antecedentes ideológicos de su estrategia hacia la Unidad Popular (1961-1970). Revista de Historia Social y de las Mentalidades. Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile, No 7, Vol. 2, pp.45-69.

[26] CORVALAN, L. (1982). Informe al XIII Congreso del Partido, 10 de octubre de 1965. Tres períodos en nuestra línea revolucionaria. Berlín. Dietz Verlag, p.18.

> rumbo y las tareas concretas que conduzcan a su propia revolución. Ellos conocen más que nadie la realidad en que actúan y están en mejores condiciones para trazar sus objetivos y los métodos para alcanzarlos[27].

El dirigente chileno aceptaba que en algunos países de América Latina pudiera repetirse la experiencia del foco guerrillero, pero aclaraba que para ello no era suficiente la voluntad de un pequeño grupo si no contaban en su país con condiciones medianamente favorables, en proceso de maduración. Recordaba además la advertencia de Lenin sobre el sacrificio inútil de vidas cuando no se analizaba correctamente el momento de acción armada y el costo que esto podía tener para el movimiento revolucionario. Para Corvalán, la unión de los movimientos antiimperialistas no debía basarse en la imposición de una u otra forma de lucha, ni en una polémica pública que "lleva generalmente consigo la adjetivación innecesaria y la arbitraria calificación de actitudes. El resultado principal de la polémica llevada en esta forma es el agravamiento y no la superación de las dificultades […] El mejor método para llegar al entendimiento es, indiscutiblemente, el contacto directo, el encuentro bilateral y multilateral, el diálogo fraternal y no ofensivo y, paralelamente y sobre todo, el desarrollo de las acciones comunes"[28].

Esto fue reafirmado en agosto de ese mismo año en la Conferencia de la OLAS en La Habana, donde expresó la convicción de que cada país llegaría al socialismo "conforme a sus propias características nacionales"[29]. Corvalán consideraba que los comités de OLAS de los diferentes países debían jugar un rol fundamental en el desarrollo de acciones comunes en el marco de una amplia lucha contra el enemigo común. De alguna forma, el artículo de Corvalán alertaba sobre las divisiones que, de hecho, se estaban sucediendo en los sectores de izquierda desde inicios de los 60. Frente a las crecientes divisiones entre los revolucionarios que, por diferentes motivos, se inclinan a posiciones contrarias a los partidos comunistas y a la Unión Soviética, los comunistas debían adoptar una posición de permanente búsqueda de la unidad y no de confrontación. Porque la pugna por la dirección del movimiento revolucionario, y una comprensible batalla ideológica, significaba "un obsequio al imperialismo", que, en estrecha relación con las oligarquías locales, desplegaría todas las armas posibles para la división del movimiento revolucionario. Este planteo no era simplemente declamatorio. El PC chileno venía insistiendo en la necesidad de unidad sobre todo con el Partido Socialista, como columna central de un Frente de Acción Popular, uno de los antecedentes de la Unión Popular que triunfaría en 1970. Algo que Galo Golzáles había planteado en 1956 durante el X Congreso del PC chileno: "cada vez que socialistas y comunistas marchamos unidos la clase obrera salió ganando y cada vez que nos apartamos o peleamos entre sí, el enemigo obtuvo ventajas"[30].

Posteriormente, los debates se alimentarán por el fracaso de las experiencias guerrilleras en la segunda mitad de los años ´60, y el progresivo estrechamiento de las relaciones entre Cuba y la URSS a partir de 1968. La idea de que los propios revolucionarios de cada país eran lo que debía definir las vías de acción revolucionaria volvió a resonar, cuando los intentos de lucha armada, que seguían la inspiración cubana, enfrentaron condiciones adversas y fueron aislados y eliminados por los ejércitos estatales. Una interpretación de estos intentos fue sintetizada en un reciente libro de Nils Castro de la siguiente forma:

> Si bien dichos intentos se inscribieron en los ideales de una vanguardia, no siempre se correspondieron con las condiciones, demandas, desarrollos ideológicos y posibilidades reales de las diversas sociedades nacionales sobre las cuales fueron proyectados. En términos guevaristas,

---

[27] CORVALAN, L. (1982). Informe al XIII Congreso del Partido, 10 de octubre de 1965. Tres períodos en nuestra línea revolucionaria. Berlín. Dietz Verlag, p.34.

[28] CORVALAN, L. (1928). "Unión de las fuerzas antiimperialistas". Revista Internacional 6 junio de 1967. Tres períodos en nuestra línea revolucionaria. Berlín. Dietz Verlag, p.37.

[29] YOPO, B. (1988). "Las relaciones internacionales del Partico Comunista". VARAS, A. El Partido Comunista en Chile. Santiago. CESOC-FLACSO, p.385

[30] Citado en CORVALAN, L. (1982). "Unión de las fuerzas antiimperialistas" . Tres períodos en nuestra línea revolucionaria. Berlín. Dietz Verlag, p.42.

> esa vanguardia se había adelantado en exceso al grueso de la columna y perdido contacto con ella. Es decir, había desencuentros entre el "método de conocimiento" y la "utopía" movilizadora de los que hablaba Mariátegui […] no siempre el voluntarismo revolucionario estuvo en consonancia con la máxima de hacer en cada caso lo más revolucionario que el lugar y el momento efectivamente pueden sostener.

Son temas muy sensibles para la militancia latinoamericana, pero que indudablemente deberán ser reexaminados en pos de aprender, discutir y reflexionar críticamente.

COMENTARIOS FINALES

Es innegable que si la Revolución Rusa había inaugurado una nueva era en la correlación de fuerzas mundiales, la Revolución Cubana despertó nuevas perspectivas para los revolucionarios en América Latina. La lectura hecha por los diferentes PC del continente sobre el proceso cubano estaba influenciada por las posiciones generales de la URSS, pero no pueden estudiarse en profundidad sin contemplar el necesario cruce con la tradición política del propio país, como bien demuestra el caso chileno. Desde 1959, los debates del comunismo chileno se moverán entre el apoyo a la experiencia cubana y la defensa de la histórica línea de vía pacífica, hasta que el triunfo de la Unidad Popular en 1970 inaugura un nuevo período de discusiones. En palabras de Volodia Teitelboim: "[E]l movimiento popular chileno ha enriquecido la práctica social dando un nuevo aporte creador a la historia de la lucha por la emancipación de los trabajadores, al demostrar confirme a las leyes siempre vívidas y frescas de un marxismo creador, que el pueblo es capaz de hacer muchos caminos nuevos, y que por todos los caminos válidos puede llegar a la Roma nueva de la sociedad nueva, del socialismo contemporáneo"[31].

En palabras de Roberto Regalado:

> Si bien el golpe para la lucha armada que representó el aniquilamiento de la guerrilla del Che, no significó su extinción, inmediatamente después de ese revés pasan a primer plano el triunfo electoral de la Unidad Popular en Chile y los procesos de defensa de la soberanía nacional y reforma social progresista liderados por militares como Juan Velasco Alvarado en Perú (1968), Omar Torrijos en Panamá (1968), Juan José Torres en Bolivia (1970) y Guillermo Rodríguez Lara en Ecuador (1972)[32].

Lo debates sucedidos entre 1959 y 1973, entendemos, son plausibles de ser retomados en nuestro tiempo presente, con una mirada reflexiva y (auto)crítica para desentrañar los ejes de discusión que de alguna forma resuenan aún con cierta vigencia. Los procesos latinoamericanos contemporáneos nos convocan a repensar las vías revolucionarias, la forma de entender los conceptos de "reforma" y "revolución", y las formas de lucha en un mundo con un MCI debilitado, con un imperialismo que sigue asechándonos, pero con pueblos que van tomando conciencia de su gravitación en la historia. Sin duda, reabrir los estudios sobre los procesos revolucionarios en América Latina se presenta hoy como una tarea de profunda significación. En este sentido, nos parece interesante la relectura proporcionada por Nils Castro sobre la gesta revolucionaria en Cuba, que en palabras del autor fue interpretada por algunas izquierdas para "sustentar varias extrapolaciones y equívocos sobre las implicancias teóricas que dicha experiencia podía tener para el resto de América Latina"[33]. El entusiasmo por la Revolución Cubana llevó a algunos sectores a tergiversar la experiencia real allanando el camino a toda una serie de errores conceptuales, como ocurrió con el "foquismo". Pero según

---

[31] TEITELBOIM, V. (1971) "El pueblo y su gobierno". Principios, N° 137.
[32] REGALADO, R. (2012). La izquierda latinoamericana en el gobierno ¿Alternativa o reciclaje? México D.F. Ocean Sur, pp.140-1.
[33] CASTRO, N. (2012). Las izquierdas latinoamericanas en tiempos de crear. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales, p.70.

Nils Castro, "[el] dato efectivo es que la experiencia cubana nunca probó que un pequeño *foco* guerrillero pudiera por sí sólo atraer a un pueblo a la guerra revolucionaria; en Cuba la resistencia social empezó con anterioridad a la guerrilla, y el *Llano* sostuvo a *la Sierra* durante un largo período, hasta que esta pudo sostenerse por sí misma"[34]. El autor agrega que tampoco demostró la posibilidad de alzar a las masas populares –y ni siquiera al proletariado- convocándolas en nombre de una propuesta armada explícitamente socialista y hasta marxista-leninista. "Antes bien, en Cuba la gente se rebeló porque repudiaba los latrocinios y abusos de la tiranía y porque un joven dispuesto a jugarse la vida junto con sus compañeros […] ganó su credibilidad ofreciéndoles un proyecto cívico de raigambre martiana, fraternal, ético y solidario, y bien insertado en la cultura política que prevalecía en su sociedad y su tiempo: lo más revolucionario que en aquel momento se podía asumir […] Que este arraigado sentimiento pudiera encontrar sustentación teórica en el socialismo y el antimperialismo es algo que la mayoría de los cubanos sólo conoció después"[35]. Hoy tenemos otras condiciones, otras herramientas y un bagaje de experiencias mucho mayor. Repensar la forma de aprovecharlas es sin duda nuestra principal tarea.

BIBLIOGRAFÍA

ARISMENDI, R. (1976). Lenin, Revolución y América Latina Grijalbo, México D.F.

BÁEZ, L. (1995). Memoria inédita. Conversaciones con Juan Marinello. Editorial SI-MAR S.A, La Habana.

BALDEBENITO, H. (2003) "El Partido Comunista de Chile: antecedentes ideológicos de su estrategia hacia la Unidad Popular (1961-1970), Revista de Historia Social y de las Mentalidades, N.7 Vol.2, Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile.

CASTRO, N. (2012). Las izquierdas latinoamericanas en tiempos de crear. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

CLAUDÍN, F. (1979). La crisis del movimiento comunista. Ediciones Ruedo Ibérico, París.

CONCHEIRO, E. MODONESI, M. y CRESPO, H. (2007). El comunismo: otras miradas desde América Latina. UNAM, México D.F.

CORVALÁN, L. (1982). Tres períodos en nuestra línea revolucionaria. Dietz Verlag, Berlín.

CORVALÁN, L. (1961), "Acerca de la vía pacífica", Principios, números 77.

GUEVARA, E. (1961). "Cuba ¿Excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?", Verde Olivo, abril.

GUEVARA, E. La guerra de guerrillas, en www.librodot.com

LEIBNER, G. (2011). Camaradas y compañeros. Una historia política y social de los comunistas del Uruguay. Trilce, Montevideo.

MANNHEIM, K. "El problema de las generaciones", Revista Española de Investigaciones Sociológicas, Nº 62, Madrid. CIS www.reis.cis.es.

[34] CASTRO, N. (2012). Las izquierdas latinoamericanas en tiempos de crear. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales, p.76.
[35] Castro, Nils, *Las izquierdas latinoamericanas en tiempos de crear (*La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2012) 76-77

MOULIAN, T. (1992). "Campo cultural y partidos políticos en los 60", Santiago: Documento de trabajo de FLACSO, Programa Chile Serie Estudios Políticos N° 21.

REGALADO, R. (2012). La izquierda latinoamericana en el gobierno ¿Alternativa o reciclaje? Ocean Sur, México D.F.

TEITELBOIM, V. (1971). "El pueblo y su gobierno", Principios, N° 137, enero-febrero.

VARAS, A. (1987). América Latina y la Unión Soviética. Una nueva relación. Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires.

VARAS, A. (1988). El Partido Comunista en Chile. CESOC-FLACSO, Santiago.

BIODATA

Alexia Guillermina MASSHOLDER: Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina y profesora de Historia, Facultad de Filosofía y Letras – UBA. Investigadora del CONICET y del Instituto de estudios de América latina y el Caribe (IEALC-UBA). Directora del Centro de Estudios y Formación Marxista Héctor P. Agosti – CEFMA. Algunos de sus libros son: El Partido Comunista y sus intelectuales. Pensamiento y acción de Héctor P. Agosti; Todas las voces todas. Mercedes Sosa y la política; Integración en Nuestra América (con Marcelo Rodríguez); Desde los principios. Notas para la reconstrucción histórica de la Liga Argentina por los Derechos del Hombre. MAIL: fmalexia@hotmail.com

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ARTICULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 83-97
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Marxismo y Dependencia

Marxism and dependence

Adrián SOTELO VALENCIA
adriansotelo@politicas.unam.mx
Universidad Nacional Autónoma de México, CELA, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740086

RESUMEN

El artículo sostiene que para entender la teoría de la dependencia en la vertiente que desarrolló el pensador brasileño Ruy Mauro Marini en su Dialéctica de la dependencia y en otros textos, sólo puede entenderse en el contexto conceptual, categorial, metodológico y analítico de la crítica de la economía política y del marxismo, en particular con los insumos de El capital y los Grundrisse de Marx, y los desarrollos programáticos de Lenin con sus teorías del Estado y del imperialismo.

Palabras clave: capitalismo; dependencia; marxismo; superexplotación; teoría del valor.

ABSTRACT

The article maintains that in order to understand the theory of dependence in the slope developed by the Brazilian thinker Ruy Mauro Marini in his Dialectic of Dependence and in other texts, it can only be understood in the conceptual, categorical, methodological and analytical context of the critique of political economy and Marxism, in particular with the inputs of Capital and Marx's Grundrisse, and Lenin's programmatic developments with his theories of the State and imperialism.

Keywords: capitalism; dependence; Marxism; overexploitation; value theory.

Recibido: 18-11-2019 ● Aceptado: 15-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

"Existen adherencias funcional-desarrollistas en el núcleo marxista de la teoría de la dependencia que se deben extirpar para que el pensamiento crítico latinoamericano pueda servirse de ella como materia prima de una nueva elaboración teórica…indispensable para que se abran nuevas vías a la toma de conciencia de las peculiaridades y perspectivas de la realidad actual de América Latina y, aún más, de su capacidad de transitar a una etapa superior de desarrollo, a un socialismo original, democrático y libertario".

Ruy Mauro Marini

INTRODUCCIÓN

Existen dos corrientes de la teoría de la dependencia: una de origen weberiano-keynesiano-funcionalista con ciertos insumos marxistas representada, *grosso modo*, por Fernando Henrique Cardoso en Brasil que siempre negó la necesidad de construir una *teoría* de la dependencia, y la otra enraizada en los planteamientos y tesis fundamentales del marxismo cuyo representante más conspicuo es Ruy Mauro Marini por haber sido quien, al lado de otros prestigiosos investigadores como Vânia Bambirra y Theotônio Dos Santos, echó las bases teórico-políticas y metodológicas para la elaboración de una auténtica teoría marxista de la dependencia (TMD) que diera cuenta de la naturaleza de nuestras economías y sociedades en el contexto contradictorio, problemático y dialéctico de la economía capitalista mundial.

GÉNESIS DE LA TEORÍA MARXISTA DE LA DEPENDENCIA (TMD)

La TMD se inscribe dentro del proceso de desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano y de las ciencias sociales de la década de los sesenta del siglo XX. El investigador cubano Fornet-Betancourt divide la recepción filosófica del marxismo en América Latina para mostrar cómo, justamente en la última, valora el significado y la importancia de la tmd.

Estas etapas que el autor desarrolla en varios capítulos de su libro son las siguientes:

a) Etapa preparatoria o de confusa difusión del marxismo (1881-1883).
b) Deslinde ideológico y encuentro entre marxismo y positivismo (1884-1917).
c) Recepción del marxismo a través de los partidos comunistas latinoamericanos (1918-1919-1929).
d) Etapa de naturalización del marxismo y del significado de la obra de Mariátegui (1928-1930).
e) Etapa de las polémicas filosóficas sobre el marxismo, o su incorporación al movimiento filosófico latinoamericano.
f) Etapa stalinista y de estancamiento dogmático del marxismo (1941-1958).
g) Fase actual (1959-1991): intentos de naturalizar el marxismo.

Para Betancourt la última etapa, que se abre con el triunfo de la revolución cubana y es vigente prácticamente hasta la actualidad, incorpora, como parte del resurgimiento del pensamiento latinoamericano, a la vertiente marxista de la teoría de la dependencia que surgió en el curso de la década de los sesenta, para afirmarse definitivamente en la siguiente década.

El agudo análisis de Fornet-Betancourt plantea que después de 1965, bajo la influencia de la revolución cubana y frente al fracaso de la Alianza para el Progreso (alpro) —creada por la administración Kennedy para combatir a dicha revolución—, se inició una "reorientación del pensamiento político en América Latina" que condujo a convertir al marxismo en un punto obligado de referencia de las ciencias sociales latinoamericanas. Su planteamiento es el siguiente

> Con dicha reorientación se configura además el desarrollo de la ciencia social como el lugar más importante para la transformación teórica de perspectivas de análisis marxista en América Latina. Como se sabe, este desarrollo lleva al surgimiento de la llamada nueva ciencia social

> latinoamericana que abarca la ciencia política, la economía y, ante todo, la sociología. Desde un punto de vista epistemológico, pero también político, *se puede considerar la formulación de la teoría de la dependencia* (o de las teorías de la dependencia) como el *verdadero eje del desarrollo de esta nueva ciencia social latinoamericana*, ya que con ella se introduce un nuevo paradigma para la interpretación de la situación del subcontinente; y también, lógicamente, para la acción política.

Obsérvese que el autor valora la teoría de la dependencia como expresión de la nueva ciencia social latinoamericana y destaca el papel que desempeña el marxismo en dicha reformulación. Una observación adicional, que generalmente ocultan los críticos y opositores de la tmd, es la relativa a la íntima relación existente entre el marxismo y la teoría de la dependencia.

Al respecto, Fornet-Betancourt agrega que:

> En el marco del presente trabajo es importante señalar que el planteamiento de la teoría de la dependencia en la nueva ciencia social latinoamericana no se formula como una alternativa ante la teoría marxista-leninista del imperialismo. Se concibe más bien en términos de una visión complementaria y enriquecedora de la marxista, cuya fundamentación específica se debe a la peculiar situación histórica del subcontinente. De aquí que —para resaltar ahora sólo este aspecto— el desarrollo de la teoría de la dependencia signifique al mismo tiempo desarrollo del marxismo como componente esencial de una teoría latinoamericana de la liberación.

En función de lo anterior podemos delimitar los diferentes orígenes de las dos grandes vertientes de la dependencia. Por un lado, la que surge como continuación de la teoría dominante de la CEPAL, donde comparecen autores como Cardoso y Faletto, Paul Singer y otros. Por otro lado, la referida a la tmd cuyas raíces se encuentran en la realidad latinoamericana y en el marxismo para estudiar y diagnosticar los problemas latinoamericanos.

Respecto al contexto histórico y teórico-político de surgimiento de la tmd, Bambirra propone seis aspectos que influyeron en su formación.

> *a*) Los análisis de Marx y Engels sobre la cuestión colonial.
> *b*) La polémica de los socialdemócratas rusos y del mismo Lenin con los populistas rusos.
> *c*) La teoría del imperialismo y sus alcances en la cuestión colonial en los escritos de Hilferding, Rosa Luxemburgo y Lenin.
> *d*) La polémica al interior del Segundo Congreso de la Comintern sobre las tesis de la cuestión colonial.
> *e*) La aplicación creadora del pensamiento de Mao Tse Tung y, por ende, de la experiencia de la revolución socialista de China después de 1949.
> *f*) Por último, la obra de Paul Baran escrita en los años cincuenta sobre el problema del "subdesarrollo" es otra gran fuente de influencia.

Otro elemento se da en función del debate con el marxismo ortodoxo-endogenista y con las tesis de la CEPAL por cuadros de jóvenes intelectuales y militantes de la izquierda revolucionaria identificada con los planteamientos de la revolución cubana y con los ideales libertarios y justicieros del socialismo. De aquí surgirán organizaciones tan importantes como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en Chile y de cuya dirección política fue miembro el mismo Marini.

Esa reflexión y debate encontrarán su sistematización en la teoría de la dependencia de filiación marxista, en la medida en que es ésta doctrina, y no otra, la que le proporciona los elementos teóricos y el método de investigación y de exposición que posibilitan su constitución.

En cuanto al contexto histórico, la teoría de la dependencia surgió en Brasil al calor del golpe militar que

depuso al gobierno constitucional de Joao Goulart en 1964 y anuló la creencia en la posibilidad del "desarrollo nacional autónomo"; se sistematizó más tarde en Chile, sobre todo, debido a las condiciones favorables que ahí ofreció el triunfo del movimiento popular y la instalación en el gobierno de la Unidad Popular en 1970 bajo la conducción del presidente Salvador Allende. Por último, en México experimentó uno de sus más fructíferos períodos debido a la permanencia de Marini durante casi dos décadas donde desplegó una fructífera actividad teórica y académica.

Además, la teoría de la dependencia, al lado de las ciencias sociales, fue diversificando sus líneas temáticas y objetos de estudio esforzándose en alcanzar altura para la comprensión de los fenómenos contemporáneos. El triunfo de la revolución cubana abrió una nueva etapa del pensamiento social y crítico en América Latina, la cual se prolonga prácticamente hasta la actualidad. Y mientras siga vigente dicha revolución y su ideal libertario, así como las desastrosas condiciones que provocan atraso y subdesarrollo en nuestros países capitalistas dependientes, la tmd tiene también un importante papel que desempeñar tanto en la teoría como, y más importante aún, en los procesos de transformación social y de liberación. En este contexto, es que esta teoría tiene que proyectarse para brindar un horizonte de cambio y transformación dentro de procesos inéditos económicos, sociales, políticos y culturales que están emergido en el continente al calor de las luchas de clases y del arribo de poderosas fuerzas populares, como verdaderos movimientos de resistencia ante la embestida de la globalización del capital y del imperialismo. Ejemplos de esta resistencia y movilizaciones se dan en Cuba, Venezuela, Ecuador, Haití, Argentina, Colombia y Brasil, entre otros que tensan al neoliberalismo y lo denuncian como verdadero capitalismo salvaje de carne y hueso completamente alineado a los intereses geo-estratégicos y políticos de dominación de Estados Unidos.

En el escenario histórico-político de la génesis de la TMD merece un lugar destacado la Revolución Cubana cuya *praxis* se proyectó en el pensamiento social y teórico, echando por tierra dos concepciones por entonces boyantes: la de los partidos comunistas ligados a Moscú, que pregonaban la alianza con un presunta "burguesía progresista" encaminada a "aislar" y "derrotar" al enemigo por entonces considerado fundamental: los terratenientes feudales y, por otro lado, la concepción de la CEPAL, cuyo teorema centro-periferia iluminaba por aquél entonces las ideas y tesis de la intelectualidad bajo la idea-fuerza de que, para salir del subdesarrollo y superar la dependencia, era necesario desarrollar el "capitalismo autónomo" mediante la industrialización sustitutiva de importaciones.

Marini y la TMD negaban esta aseveración. Al respecto, ese autor escribe que: "La teoría de la dependencia conducía a descartar la noción de desarrollo capitalista autónomo, tan cara a los ideólogos cepalinos, y a considerar que la dependencia no podría ser superada en los marcos del capitalismo". Y la historia le habría de dar la razón: no sólo se ha erradicado, como pregonaban los autores desarrollistas y los ligados al funcionalismo sociológico, sino que se ha profundizado en países clave, como Brasil y Argentina (durante sus respectivos procesos progresistas) que, se suponía, avanzaban hacia un "desarrollo autoconcentrado e incluyente socialmente" y que había "superado" la dependencia y el atraso.

DEPENDENCIA Y MARXISMO

A diferencia de otros autores ubicados en la corriente de la dependencia como Cardoso, Furtado, Ferrer, Weffort, el intento más acabado para edificar los pilares científicos de una teoría de la dependencia fue, sin duda, el desarrollado por Ruy Mauro Marini, principalmente en su libro *Dialéctica de la dependencia* publicado en México en 1973 después de que comenzara a circular por el continente latinoamericano de forma clandestina lo que revelaba, por otro lado, su importancia para la intelectualidad latinoamericana de izquierda de aquél entonces.

Néstor Kohan expone muy bien el lugar del pensamiento de Marini en el contexto de la TMD:

De todos los autores pertenecientes a la escuela de la teoría de la dependencia, Ruy Mauro Marini probablemente haya sido quien expresara con mayor fidelidad los puntos de vista teóricos y políticos de la corriente inspirada en el Che Guevara y, al mismo tiempo, quien se esfuerza por apegarse más a una lectura rigurosa, estricta y precisa del capital. A diferencia de otros teóricos de la dependencia, en el terreno político Marini pone en discusión cualquier posibilidad de salida nacionalista burguesa y/o populista, propugnando la revolución socialista — del capitalismo: AS — como alternativa continental. En el terreno específicamente teórico, rechaza la acusación de "circulacionismo" que pesa sobre toda esta escuela (y otras similares como la del "moderno sistema mundial" de Immanuel Wallerstein) propugnando la tesis de la superexplotación de la fuerza de trabajo por parte de las burguesías dependientes, socias menores del imperialismo. Tesis que – como *El capital* – ancla en la producción la clave explicativa de las principales columnas de la teoría.

En base a la perspectiva de *El capital* y de los antecedentes señalados podríamos decir que el *objeto de estudio* de la teoría de la dependencia es la formación económico-social latinoamericana a partir de su *integración subordinada* a la economía capitalista mundial. Abarca el periodo colonial y la post-independencia, en la cual la economía exportadora cedió paso a la formación de una economía industrial capitalista dependiente que forjó su *propio ciclo* de reproducción; mismo que, en el plano del mercado interno, se escinde en *dos esferas*: la *alta,* propia del consumo de las clases burguesas y medias, y la *baja*, que corresponde al consumo de las clases trabajadoras que se reproducen fundamentalmente a costa del salario a través de la venta de su fuerza de trabajo al capital y, en no contados casos, al Estado. En la producción surge, así, un *régimen de superexplotación del trabajo* en el que, dicho sea de paso, algunos autores ven la contribución más acabada y original del pensamiento de Marini como contrapartida de la transferencia de valores y de plusvalía que las economías dependientes realizan sistemáticamente hacia las industrializadas, las cuales la acumulan para garantizar su reproducción ampliada.

Es importante destacar que el marco teórico y el método de análisis de la teoría de la dependencia es el marxismo-leninismo — afirmación ampliamente respaldada en el libro de Fornet-Betancourt — la cual parte de la teoría del valor-trabajo de Marx y de otras nociones como ganancia, renta de la tierra y plusvalía. Pero no se limita a ellas: aborda también los problemas sociopolíticos y cuestiones más particulares que atañen al ámbito de la cultura, la tecnología y la educación.

El método de estudio de la TMD parte del concepto marxista de formación social (de América Latina) que se ubica en un plano más concreto que el concepto *modo de* producción, y se desplaza desde la circulación mundial del capital: del ciclo del capital dinero y del capital mercantil para, posteriormente, abordar la esfera propia de la producción interna de los países dependientes y, en seguida, plantear el problema de la formación de sus propias esferas de circulación (mercado interno-mercado mundial) con los consiguientes problemas de realización, en el plano de la economía interna, que de allí se derivan. Como resultado de la unificación de ambos procedimientos es posible pasar al análisis de las situaciones concretas de dependencia y de los fenómenos sociales y políticos que de ahí se desprenden.

Sin duda la economía política marxista es el insumo esencial de la TMD, en particular, el marco epistemológico que es el materialismo histórico y dialéctico; con un énfasis central enraizado en *El capital* de Marx y otros expedientes como *Los Grundrisse*. Desde la perspectiva de la TMD es impensable desarrollarla desde otra corriente que no sea el marxismo. Fundamentalmente, se requiere utilizar el método de exposición (resultados, hipótesis, tesis) que va de lo abstracto a lo concreto; y el de investigación (datos, hechos), por el contrario, que se desplaza desde lo concreto a lo abstracto, ambos dialécticamente articulados.

No se trata de crear una nueva teoría del capitalismo puesto que esto ya fue certeramente elaborado por Marx y Engels; tampoco de "descubrir" un "tipo" diferente a aquel. Se trata de analizar las formas y características que asumen las leyes generales del modo de producción capitalista en los países

dependientes subordinados a los ciclos y dinámicas de la economía capitalista central de los países avanzados.

Podríamos decir sintéticamente que la principal diferencia y contradicción entre el capitalismo central y el dependiente es la que se expresa en la prevalencia de la plusvalía relativa en el primero, y de la superexplotación en el segundo, generándose de este modo una complementariedad histórico-estructural entre ambos.

LA SUPEREXPLOTACIÓN DE LA FUERZA DE TRABAJO COMO PISO Y EJE DEL CAPITALISMO DEPENDIENTE

Desde su surgimiento, a mediados de la década de los sesenta del siglo pasado, la teoría de la dependencia fue superando sus contradicciones y limitaciones hasta alcanzar hoy un status de pensamiento social y crítico actualizado en sus propósitos de comprender y explicar la posición de América Latina en el acontecer del capitalismo mundial en crisis y decadencia civilizacional, ambiental y planetaria.

En una memorable entrevista Marini expresó lo siguiente al respecto:

> (…) la teoría de la dependencia *no nace* como pensamiento *marxista*, *incorpora* instrumentos marxistas…mientras más avanza en sus planteamientos, más necesidad tiene del marxismo hasta finalmente plantearse enteramente en el plano del marxismo.

La conclusión de lo anterior es que entre más se desarrolle la TMD, más desecha las adherencias, los conceptos, categorías y métodos provenientes del estructural-funcionalismo que, en muchas ocasiones, confundieron la verdadera esencia de la dependencia que generalmente se atribuyó a autores y escuelas identificadas con aquélla corriente del pensamiento dominante. Muchos autores sostuvieron, sin fundamentos, que tanto el pensamiento de Marini, como la teoría por la que él bregó toda su vida, no eran sino una expresión radicalizada, de la "izquierda" de la CEPAL. Así, por ejemplo, Mires afirma que: "Aunque en su contenido esencial las tesis de Marini no se diferenciaban mayormente de las de Frank, ni de las de la CEPAL, fue evidente que el autor intentó fundar una nueva teoría ¿Y para qué fundar una teoría si ya era predominante la de la CEPAL a la que, según el autor, se adscribía el mismo Marini al que el crítico encajona en una de las "cuatro ramas del desarrollismo"?

Aun los que reconocieron la existencia de la teoría de la dependencia, incluso en la academia, conforme finalizaba la década de los setenta y se aproximaba la de los ochenta y noventa, se multiplicaron los juicios que anunciaban, sin argumentos sólidos y creíbles, la defunción de esta teoría supuestamente por los cambios vertiginosos que experimentaba América Latina y la economía mundial y a los que ya no correspondían los conceptos y categorías levantados por aquélla. Incluso un autor marxista como Agustín Cueva, que fue uno de los más serios críticos de Marini bajo la perspectiva del marxismo ortodoxo, como dice Alejandro Moreano en su Presentación del libro de ese autor,

> Al cabo de los años, es evidente que las tesis más avanzadas de la teoría de la dependencia han mostrado su sorprendente validez. Agustín Cueva lo reconoció en varias ocasiones, y Ruy Mauro Marini —cuyo texto *Dialéctica de la dependencia* es sin duda el mayor esfuerzo teórico de interpretación de América Latina— aceptó los aportes de Cueva al debate.

Entre otros cambios referidos —que no solamente validan la TMD, sino que la potencian para explicar el acontecer contemporáneo— podemos apuntar la expansión de las grandes empresas trasnacionales-red apoyadas tanto en los Estados dependientes como en los imperialistas, adoptando la globalización, la democratización y la "defensa" de los derechos humanos como "valores universales". Esto reforzó la cohesión del capital en los niveles industrial, comercial, rentista, bancario, financiero y ficticio, con lo que se

presentó un panorama ideológico de "globalización del poder trasnacional", cuyas contradicciones serían supuestamente superficiales y sólo podrían ser "resueltas" dentro del propio sistema capitalista y no mediante su superación. El "fin de la historia" (Fukuyama) y del trabajo (Bell); el "auge" de la *new economy* y del "consenso de Washington" promovieron la idea-fuerza de que el sistema era "todopoderoso" y de que "no existían" fuerzas sociales y políticas que lo pudieran superar, además de que la hegemonía alcanzada por el capital ficticio engendró la ilusión de que el sistema ya no requería, en la producción de riqueza y de valor, de la participación de la fuerza de trabajo. Desde la década de los ochenta del siglo pasado, el capital asumió la forma parasitaria del capital ficticio: una cierta supremacía hegemónica en el capitalismo globalizado del siglo XXI que castiga con severidad los sistemas productivos y las tasas de crecimiento del empleo productivo e industrial.

En el plano del pensamiento y de la ideología, este fenómeno se presentó como teoría articulada del "fin del trabajo" caracterizada por el hecho de negar que el fundamento ontológico y pragmático del sistema capitalista global es el trabajo abstracto creador de valor y de plusvalía, mientras que le atribuyen esa cualidad a otras categorías como el conocimiento, la técnica, la cultura o la ciencia que — supuestamente — existen de manera "autónoma" respecto al trabajo. Hay, por tanto, una incomprensión esencial de esta fenomenología que ocurre en los sistemas productivos y de trabajo, y que se expresa en la gran contradicción entre el tiempo de trabajo socialmente necesario y el trabajo excedente, entre valor de uso y valor y que Marx distinguió a la perfección. De esta forma, no es casual que a partir de la década de los años setenta, pero con mayor fuerza durante los ochenta y noventa del siglo pasado, se comenzó a postular por parte de ideólogos y medios de comunicación, la idea de que finalmente se había encontrado una forma de *producir* plusvalía y riqueza *sin* el concurso y participación de la fuerza humana de trabajo, cabiendo desempeñar ese papel ahora a las máquinas o al capital ficticio y a sus concomitantes ganancias ficticias.

De este modo,

> El trabajo, por consiguiente, habría perdido la centralidad; la tecnología, la información y el dominio del conocimiento fueron erigidos a la categoría de entes mágicos capaces de todo y objeto de adoración. Finalmente el capital no necesitaría más ensuciar sus manos en la producción para realizarse como ser capaz de, por sí mismo, generar ganancias, ganancias elevadas. También la naturaleza seria secundaria.

En efecto, desde mediados de la década de los setenta del siglo pasado varios autores comenzaron a sustentar la tesis de la supuesta pérdida de la centralidad del trabajo en las sociedades contemporáneas conforme afirmaba sus intereses y hegemonía el capital ficticio en el ciclo del capital y en la sociedad. Así, por ejemplo, Habermas postuló la tesis del desplazamiento de la ley del valor-trabajo de Marx por la comunicación y el trabajo inmaterial; Claus Offe, proclama la incapacidad del trabajo (asalariado) en la "determinación macrosociológica" de la sociedad y postula la necesidad de crear una nueva teoría social; Jeremy Rifkin, postula el "fin del trabajo"; Robert Reich sustituye el mundo del trabajo por el "analista simbólico" (o "sociedad del conocimiento"); Dominique Méda habla de la *disparition* ("extinción") del trabajo, mientras que Gorz, sustituye al proletariado y a la clase obrera con una nueva "figura subversiva" que denomina: la "no-clase de los neoproletarios posindustriales". Castel vislumbra, por su parte, que "…*el trabajo ha perdido su posición central, el salariado se ha degradado, y trata de encontrarle escapatorias, compensaciones o alternativas*" y Bell resume la "sociedad post-industrial" preeminentemente como "sociedad del conocimiento" que se caracteriza: "…por la coordinación de máquinas y hombres para la producción de bienes. La sociedad postindustrial se organiza en torno al conocimiento para lograr el control social y la dirección de la innovación y el cambio, y esto a su vez da lugar a nuevas relaciones sociales y nuevas estructuras que tienen que ser dirigidas políticamente".

Cuando ocurría este desplazamiento de la teoría del valor-trabajo y de la superexplotación por el capital ficticio y se coronaba la tesis de la "sociedad postindustrial" basada en la técnica y en el conocimiento

científico, Marini postuló, en franca negación de las teorías del fin del trabajo, que la fuerza de trabajo del obrero es el factor esencial productor de ganancias extraordinarias debido a la tendencia a igualar las composiciones orgánicas del capital en la economía mundial y al proceso de homogeneización tecnológica que aumentaron la importancia del trabajador como *fuente de ganancias extraordinarias*. De este modo la superexplotación del trabajo se constituyó en factor fundamental para enfrentar la agudización de la competencia capitalista en escala mundial y contrarrestar las dificultades que enfrenta el capital en la producción de valor y de plusvalor. En este contexto se debe ubicar la nueva organización del trabajo, como el toyotismo y otros dispositivos flexibles correspondientes al "neo-fordismo", encaminados a *intensificar* la fuerza de trabajo y doblegar su resistencia a los cambios y, pues, a revalorar al obrero como fuente de producción de valor y competitividad para el capital.

Todos estos fenómenos y acontecimientos influyeron para que en el curso de la década de los noventa prácticamente se olvidara la discusión sobre la dependencia y otros fenómenos como el subdesarrollo y el atraso al calor del surgimiento de una serie de teorías, particularmente las neoliberales encuadradas en el "pensamiento único", que tenían en mente el paradigma de la "recuperación del capitalismo norteamericano" particularmente en la era Clinton sobre la base de la famosa "new economy" y las sacrosantas fuerzas del mercado y del irrefrenable desarrollo científico-tecnológico.

Sin embargo, cuando muchos pensadores e intelectuales, de la izquierda y de la derecha, pontificaban que la TMD estaba prácticamente agotada, esta resurgió con fuerza al calor de la crisis estructural de modo de producción capitalista, particularmente luego de la crisis de 2008-2009 con epicentro en Estados Unidos y que se bifurcó a Europa y al resto del mundo castigando severamente las tasas de crecimiento promedio del modo de producción capitalista en decadencia.

En la actualidad la vitalidad de la teoría de la dependencia se expresa en la formación de múltiples colectivos y de redes sociales que difunden análisis e investigaciones desde esta perspectiva crítica y marxista. En las universidades latinoamericanas y europeas, y aún estadunidenses, se elaboran tesis estudiantiles de nivel de licenciatura y posgrado sobre la categoría dependencia como objeto de estudio, o bien, sobre tópicos y aristas temáticas de la misma en diversas disciplinas de las ciencias sociales como la sociología, la ciencia política, la economía y la filosofía, entre otras.

CONCEPCIÓN DE LA CATEGORÍA DEPENDENCIA

Echemos una mirada a las principales definiciones de la categoría "dependencia" para ubicar a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de su actualización en el mundo contemporáneo.

Theotônio Dos Santos entiende la dependencia como,

> (…) una situación donde la economía de cierto grupo de países está condicionada por el desarrollo y expansión de otra economía, a la cual se somete aquella. La relación de interdependencia establecida por dos o más economías, y por éstas y el comercio mundial, adopta la forma de dependencia cuando algunos países (los dominantes) pueden expandirse y autoimpulsarse, en tanto que otros (los dependientes) sólo pueden hacerlo como reflejo de esa expansión, que puede influir positiva y/o negativamente en su desarrollo inmediato. De cualquier manera, la situación básica de dependencia lleva a los países dependientes a una situación global que los mantiene atrasados y bajo la explotación de los países dominantes.

El autor aclara que la dependencia *condiciona* "…cierta estructura interna que la redefine en función de las posibilidades estructurales de las diferentes economías nacionales", con lo que confirma su alejamiento, al igual que Marini, de las tesis estancacionistas del desarrollismo y de las críticas elaboradas por Cardoso atribuidas injustamente a los autores dependentistas como Marini.

Para Gunder Frank, autor heterodoxo y multifacético de la dependencia, esta,

> (…) no debe ni puede considerarse como una relación generalmente 'externa' impuesta a todos los latinoamericanos desde fuera y contra su voluntad, sino que la dependencia es igualmente una condición 'interna' e integral de la sociedad latinoamericana, que determina a la burguesía dominante en Latinoamérica, pero a la vez es consciente y gustosamente aceptada por ella. Si la dependencia fuera solamente 'externa' podría argumentarse que la burguesía 'nacional' tiene condiciones objetivas para ofrecer una salida 'nacionalista' o 'autónoma' del subdesarrollo. Pero esta salida no existe —según nuestro argumento— precisamente porque la dependencia es integral y hace que la propia burguesía sea dependiente.

Marini define la noción de dependencia como una:

> (…) relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia. El fruto de la dependencia no puede ser, por ende, sino más dependencia, y su liquidación supone necesariamente la supresión de las relaciones de producción que ella involucra.

En otro de sus escritos, el autor apunta que:

> Uno de los méritos de los estudios sobre la dependencia, que se desarrollaron en América Latina a partir de mediados de la década pasada…ha sido el de *demostrar* que *el imperialismo no es un fenómeno externo* al capitalismo latinoamericano, sino más bien un elemento constitutivo de este. La consecuencia teórica más importante que de allí se desprende, y que no ha sido todavía sistemáticamente tratada, es la de que la dominación imperialista no se reduce a una de sus expresiones más visibles, como son la presencia de capitales extranjeros en la producción, la transferencia de plusvalía a los países imperialistas mediante mecanismos mercantiles y financieros y la subordinación tecnológica, sino que se manifiesta en la *forma misma que asume el modo de producción capitalista* en América Latina y en el *carácter específico que adquieren aquí las leyes* que rigen su desarrollo. La manera como se agudizan, en el capitalismo dependiente, las contradicciones inherentes al ciclo del capital; la exasperación del carácter explotativo del sistema, que lo lleva a configurar un *régimen* de superexplotación del trabajo; los obstáculos creados al paso de la plusvalía extraordinaria a la plusvalía relativa, y sus efectos perturbadores en la formación de la tasa media de ganancia; la extremación consiguiente de los procesos de concentración y centralización del capital, esto es lo que constituye la esencia de la dependencia, la cual no puede ser suprimida sin que se suprima el sistema económico mismo que la engendra: el capitalismo.

De la cita anterior podemos extraer seis conclusiones de la TMD que nada tienen que ver ni con el desarrollismo estructuralista de la CEPAL, ni con las concepciones de los partidos comunistas de la época, ni mucho menos con las corrientes funcionalistas de la dependencia:

> a) En primer lugar, que el imperialismo, en tanto sistema mundial de dominación, no es externo al capitalismo dependiente, sino que es parte de su propio funcionamiento.
> b) La dominación imperialista no se reduce únicamente a la penetración del capital extranjero y de las empresas trasnacionales.
> c) Las *formas concretas* que asumen en el capitalismo dependiente, respecto a los países capitalistas desarrollados que configuran el centro del sistema, las *leyes generales* del modo de producción capitalista descubiertas por Marx, tales como la ley del valor y de producción de plusvalía;

la ley general de acumulación de capital y el ejército de reserva; la conversión de los valores de las mercancías en precios de producción y luego de mercado; la renta de la tierra (absoluta y relativa) y la tendencia constante a la caída de la tasa de ganancia.

d) La superexplotación del trabajo no es un accidente o factor coyuntural en las economías dependientes, sino que se constituye en un régimen que articula la producción de la plusvalía absoluta, la plusvalía relativa y la *expropiación* de parte del valor de la fuerza de trabajo que se transfiere al proceso de acumulación y de reproducción del capital.

e)La imposibilidad estructural de que la plusvalía extraordinaria, que resulta de la competencia monopolista intercapitalista, como ocurrió en los países desarrollados, se transmute en plusvalía relativa y que, a la par, esta se convierta en hegemónica en la producción global de mercancías de los países dependientes, es uno de los ángulos duros que explica la esencia y persistencia, hasta nuestros días, de la dependencia, el atraso económico y social y el subdesarrollo.

f) Por último, tesis exactamente contraria a todas las levantadas tanto por el marxismo ortodoxo como por la CEPAL: la dependencia, el atraso y el subdesarrollo históricos no se pueden superar mediante reformas; es preciso, como afirma tajante Marini, suprimir el sistema capitalista que los engendra, lo que conlleva a plantear el problema de su superación y del tránsito al socialismo.

REFLEXIÓN FINAL

En *El capital*, Marx sentencia que: “toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente”. Y justamente porque no hay coincidencia entre forma y esencia, entre apariencia y contenido, es que se justifica el conocimiento científico a través del proceso de abstracción que se desplaza desde las formas aparenciales (la pobreza, el desempleo, el Estado, las crisis capitalistas) a sus formas esenciales que, mediante el análisis riguroso, las explican y ordenan en sus múltiples relaciones, determinaciones y contradicciones.

Según Lenin,

> El materialismo ha eliminado esta contradicción, profundizando el análisis hasta llegar al orígen de estas mismas ideas sociales del hombre, y su conclusión de que el desarrollo de las ideas depende del de las cosas es la única conclusión compatible con la psicología científica. Además, también por otro concepto, esta hipótesis ha elevado, por vez primera, la sociología al grado de ciencia...El materialismo ha proporcionado un criterio completamente objetivo, al destacar las ‘relaciones de producción’ como la estructura de la sociedad, y al permitir que se aplique a estas relaciones el criterio científico general de la repetición, cuya aplicación a la sociología negaban los subjetivistas.

Descendiendo más en su análisis el autor ruso, más adelante, asevera que:

> El análisis de las relaciones sociales materiales permitió inmediatamente observar la repetición y la regularidad, y sintetizar los sistemas de los diversos países en un solo concepto fundamental de formación social. Esta síntesis fue la única que permitió pasar de la descripción de los fenómenos sociales (y de su valorización desde el punto de vista del ideal) a su análisis rigurosamente científico, que subraya, por ejemplo, qué es lo que diferencia a un país capitalista del otro y estudia qué es lo común para todos ellos.

Como vemos, se parte de un nivel de abstracción muy alto (modo de producción, formación social, etcétera) para arribar a un plano de la realidad social más concreto (país, región, etcétera). Incluso de aquí podemos seguir descendiendo en el análisis hasta aprehender el concepto de localidad, pueblo o región dentro de una misma formación social.

Sergio Bagú, plantea que la relación fundamental entre la realidad social y el conocimiento de esa realidad, depende de una parte o de un fragmento de lo que no conocemos de la misma, tanto de su pasado como de su expresión contemporánea. Esta afirmación es de enorme importancia porque, al revés de lo que ocurre con las corrientes empiro-positivistas, abre el conocimiento y la ciencia social para abarcar al conjunto de fenómenos sociales y humanos que transcurren en nuestra contemporaneidad, así como los anteriores que son responsables de su constitución histórica. Por ejemplo, la dependencia es inexplicable sin el conocimiento del colonialismo; en cambio éste, contemporáneamente constituido, como en Puerto Rico, se puede explicar sin la dependencia.

De hecho con esta mirada Bagú resolvió, desde 1949, el dilema que durante la década de los setenta se dio en el debate sobre feudalismo o capitalismo en América Latina. Se trataba de una fuerte polarización entre quienes defendían que lo que hubo primero fue el "feudalismo", mientras que por la prevalencia del capitalismo se inclinaron muchos autores, sobre todo los historiadores.

En un libro memorable, muy cerca de las concepciones de Mariátegui, Bagú acuñó el concepto de "capitalismo colonial" resolviendo, de este modo, la dicotomía entre feudalismo y capitalismo que muchos autores confundían al identificar el primero con el colonialismo. Así, escribe que: "Ni feudalismo ni capitalismo. En realidad, un capitalismo naciente, arremetedor, inescrupuloso, que en América Latina parecía revivir engañosamente cierto ropaje feudal. Pero capitalismo en esencia".

En realidad, al lado de las concepciones teóricas, se trataba de un problema metodológico, en el sentido del papel que los conceptos y categorías desempeñaban en el análisis social y que se expresaba en un fuerte desfase entre la primacía de éstos sobre la realidad (dogmatismo) o, bien, de esta sobre aquéllos (el empirismo). Lo primero conducía a acuñar caracterizaciones como el feudalismo de aquéllas formaciones como las latinoamericanas que no coincidían con los conceptos teóricos tales como acumulación capitalista, explotación y trabajo asalariado, propiedad privada o producción de plusvalía. El segundo procedimiento, el empirismo, los desechaba al afirmar que nuestras economías y sociedades nada tenían que ver con el capitalismo y sí con otros "tipos" esencialmente diferenciados de este. Se habló, de este modo por ejemplo, de "subcapitalismo", "anti-desarrollo", "sociedades duales" o "tradicionales" particularmente por parte de las corrientes funcionalistas.

En cuanto al "marxismo ortodoxo", en su obra escrita en 1923, Lukács aclara que:

> No significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni "fe" en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura 'sagrada'. En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto; que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores.

A diferencia de la ortodoxia que opera a nivel del método de investigación y de exposición, el dogmatismo (dentro del marxismo, del funcionalismo o del estructuralismo) sustituye mecánicamente y sin mediaciones la realidad empírica e histórica por el cuerpo de ideas, conceptos, postulados e hipótesis que obran en los sistemas de ideas elaborados en altos niveles de abstracción. Como dice Marini se sustituye "…el hecho concreto por el concepto abstracto" (dogmatismo) y remonta cualquier posibilidad de análisis concreto, empírico y objetivo de la realidad.

Además, los autores de esta corriente denominada dogmática,

> (…) ponían en un mismo plano el concepto de modo de producción, a partir del cual Marx plantea su estudio, y el de formación social, en tanto que forma histórica de realización de aquel concepto, obligando a la búsqueda de fases de desarrollo que —como, por ejemplo, la manufactura—ni siquiera han llegado a cristalizar plenamente en muchos de los países dependientes.

Por ello cobra importancia la afirmación de Vânia Bambirra respecto a que la teoría de la dependencia en cuanto tal, es decir, en tanto teoría marxista de la dependencia, sólo se forja, no en el plano del modo de producción capitalista, sino en el de la formación económico-social (y político-cultural) capitalista en todos los países y sociedades del mundo que operan de manera subordinada y dependiente en la periferia del capitalismo avanzado; en particular, girando en torno a la hegemonía de los centros principales del poder imperialista: Estados Unidos, Alemania, Francia y Japón, entre otros.

Al no cambiar el status dependiente, subdesarrollado y, en algunos casos, neocolonial, de los países latinoamericanos, sino sólo haberse ajustado, en el último medio siglo, a las prerrogativas de "desarrollo y modernización" permitidas y toleradas por el capitalismo imperialista hegemónico, las condiciones estructurales, socio-políticas y culturales reflejadas en el pensamiento y plasmadas en conceptos y categorías, posibilitan que la TMD sea la corriente adecuada en nuestros tiempos para estudiar, analizar y descubrir las tendencias (económicas, sociales, ideológicas, geopolíticas y culturales) que sobredeterminan e indican la inserción y la trayectoria que dichos países dibujan en el contexto de un sistema capitalista mundial en crisis y decadencia, liderado por las grandes potencias del orbe.

BIBLIOGRAFÍA

ALVES, G. (2000). *O novo* (*e precario*) *mundo do trabalho*. *Reestruturação produtiva e crise do sindicalismo*. Boitempo, São Paulo.

ANTUNES, R. (2001). *¿Adiós al trabajo*?, *ensayo sobre las metamorfosis y la centralidad del mundo del trabajo*. Cortez, São Paulo.

BAGÚ, S. (1984, 10ª edición). *Tiempo, realidad social y conocimiento*. Siglo XXI, México.

BAGÚ, S. (1992). *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*. Grijalbo-CNCA, México.

BAMBIRRA, V. (1978). *La Revolución Cubana*: *una reinterpretación*. Editorial Nuestro Tiempo, México.

BAMBIRRA, V. (1978). *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. ERA, México.

BARAN, P. (1977, 6ª reimp.). *La economía política del* crecimiento. FCE, México.

BELL, D. (1989). *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza Editorial, Madrid.

CARCANHOLO, R. (2013). *Capital, essência e aparência*, Vol.2. *Expressão Popular*, São Paulo.

CASTEL, R. (1998), *As metamorfoses da questão social*. *Uma crónica do salário.* Editora Vozes, Petrópolis.

CUEVA, A. (1988). *Las democracias restringidas en América Latina: elementos para una reflexión crítica*, Planeta, Quito.

CUEVA, A. (1993,14ª. Edición). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. Siglo xxi, México.

CUEVA, A. (2008). *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, CLACSO-Siglo del Hombre, Quito.

FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación del marxismo, historia del marxismo en América Latina*. México, Plaza y Valdés-Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

FRANK, A. G. (1974). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Siglo XXI. Buenos Aires.

FUKUYAMA, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Editorial Planeta, Barcelona.

GERMANI, G. (1968). *Política y sociedad en una época de transición*. Paidós Buenos Aires.

GORZ, A. (2003). *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. Paidós, Buenos Aires.

HABERMAS, J. (2005). *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, *Crítica de la razón funcionalista*. Taurus, México.

HINRICHS (coords.). *La sociedad del trabajo, problemas estructurales y perspectivas de futuro*. Alianza, Madrid, pp. 17-51.

KELLY, K. (1997). "New Rules for the New Economy". Twelve dependable principles for thriving in a turbulent world", *Wired Magazine*, No. 11, 1997, pp. 140-197. En: https://www.wired.com/1997/09/newrules/.

KOHAN, N. (2013). *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

LENIN, V. I. (1974). ¿*Quiénes son los amigos del pueblo*?, Editorial Siglo XXI, Madrid.

LUKÁCS, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. Grijalbo, México.

MANDEL, M. (1996). "The triumph of the new economy, A powerful payoff from globalization and the Info Revolution", en: https://www.bloomberg.com/news/articles/1996-12-29/the-triumph-of-the-new-economy.

MARINI, R. M. (1973). *Dialéctica de la dependencia*. ERA, México.

MARINI, R. M. (1973). *Dialéctica de la dependencia*. ERA, México.

MARINI, R. M. (1979, pp. 37-55.). "El ciclo del capital en la economía dependiente", en Úrsula Oswald (coord.), *Mercado y dependencia*, Nueva Imagen México.

MARINI, R. M. (1985, 12ª Ed). *Subdesarrollo y revolución*, Siglo XXI, México.

MARINI, R. M. (1992). *América Latina: dependencia e integração*, Editorial Brasil Urgente, São Paulo.

MARINI, R. M. (1995, pp. 17-41). "La década de 1970 revisitada", en Marini y Millán (coord.). *La teoría social latinoamericana*, vol. III. Ediciones el Caballito, México.

MARINI, R. M. (1996, 2ª ed., pp.49-68). "Proceso y tendencias de la globalización capitalista", en Marini y Millán (coord.), *La teoría social latinoamericana*, vol. IV, *Cuestiones contemporáneas*. Ediciones El Caballito, México.

MARX, K. (1980, T.II.). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (*Grundrisse*) 1857-1858, Siglo XXI, México.

MÉDA, D. (1998). *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Editorial Gedisa, Barcelona.

MIGNOLO, D. W. (1997). "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos", en *Dissens* núm. 3, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales Pensar, Pontificia Universidad Javeiana, en: http://waltermignolo.com/wp-content/uploads/2013/01/Espaciosgeograficos.pdf.

MIR, *El Correo de la Resistencia* en el siguiente sitio: http://www.marini-escritos.unam.mx/008_correo_resistencia_marini.html

MIRES, F. (1993). *El discurso de la miseria o la crisis de la Sociología en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas.

OFFE, CLAUS (1992). "¿Es el trabajo una categoría sociológica clave?", en OFFE, CLAUS Y CARLOS

PRÉBISCH, R. (1987). *Capitalismo periférico: crisis y trasformación*, FCE, México.

REICH, R. (1993). *El trabajo de las naciones. Hacia el capitalismo del siglo XXI*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires.

RIBEIRO, D. (2014, 14a ed.). *El dilema de América Latina*. *Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, Siglo XXI, México.

RIFKIN, J. (1995). *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. Putnam Publishing Group, New York.

RODRÍGUEZ, OCTAVIO (1993, 8ª Ed). *La teoría del subdesarrollo de la* CEPAL. Siglo XXI, México.

SANTOS, T. dos (1974). *Dependencia y cambio social*. Amorrortu, Buenos Aires.

SEMO, E. (1981, 10 a Ed). *Historia del capitalismo en* México. *Los orígenes* 1521/1763. ERA, México.

SEMPAT ASSADOURIAN, C. *et. al.* (1973). *Modos de producción en América Latina*, en *Cuadernos de Pasado y Presente*, n. 40, Córdoba.

SOLARI, A., FRANCO, R. y JUTKOWITZ, J. (1976). *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI, México.

SOTELO VALENCIA, A. (1990, pp. 49-58). *Entrevista* a Ruy Mauro Marini: "Las perspectivas de la teoría de la dependencia en la década de los noventa", Revista *Estudios Latinoamericanos* núm. 9, CELA.

SOTELO VALENCIA, A. (2010). *Crisis capitalista y desmedida del valor: un enfoque desde los Grundrisse*, Editorial ITACA-UNAM-FCPyS, México; (2012).

SOTELO VALENCIA, A. (2012). *Los rumbos del trabajo*. *Superexplotación y precariedad social en el Siglo XXI*. Miguel Ángel Porrúa-FCPyS-UNAM, México.

SOTELO VALENCIA, A. (2019). *Estados Unidos en un mundo en crisis. Geopolítica de la precariedad y la superexplotación del trabajo*, Anthropos-Siglo XXI-CEIICH.

VASCONCELLOS, G. F. (2014). *Gunder Frank. O enguiço das ciências sociais*, Editora Insular, Florianópolis.

VITALE, L. (2011). *Interpretación marxista de la historia de Chile*, Vol. II: *Los decenios de la burguesía comercial y terrateniente* (1831-1961). LOM Ediciones, Santiago.

WILLIAMSON, J. (1990). *Latin American Adjustment, How much has happened*?, Institute of International Economics, Washington, D. C.

WILLIAMSON, J. (1991). *El cambio en las políticas económicas de América Latina*, Gernika, México.

BIODATA

Adrián SOTELO VALENCIA: Investigador y catedrático de la UNAM, México. Sociólogo Doctor en Estudios Latinoamericanos por parte de la FCPyS de la UNAM. Investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA) de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del CONACyT-México, Nivel III. Algunos de sus libros son: *Crisis capitalista y desmedida del valor: un enfoque desde los Grundrisse; Los rumbos del trabajo*. *Superexplotación y precariedad social en el Siglo XXI*; *El Precariado: ¿nueva clase social*?; *Subimperialism Revisited: Dependency Theory in the Thought of Ruy Mauro Marini*; *Subimperialismo e dependência na América Latina*. *O pensamento de Ruy Mauro Marini*; *United States in a World in Crisis*: *The Geopolitics of Precarious Work and Super-Exploitation*. MAIL: adriansotelo@politicas.unam.mx

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ARTICULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 98-107
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Pensamiento crítico latinoamericano en tiempos de colapso

Critical Latin American thinking in times of collapse

Nayar LÓPEZ CASTELLANOS
nayarlp@hotmail.com
Universidad Nacional Autónoma de México. México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740088

RESUMEN

Partiendo de que el cuestionamiento del sistema capitalista constituye la columna vertebral del marxismo, en este trabajo se analiza el contexto que enfrenta el pensamiento crítico en América Latina y el Caribe, caracterizado por una amplia ofensiva conservadora que defiende férreamente al capitalismo neoliberal en el ámbito de los intereses estratégicos de Estados Unidos. También se valora el papel que desempeña el pensamiento crítico frente al colapso ecosocial en curso, en el que destacan la destrucción medioambiental a partir de los acelerados ritmos de la producción capitalista y los niveles del consumismo.

Palabras clave: América Latina; colapso; marxismo; pensamiento crítico.

ABSTRACT

Starting from the fact that the questioning of the capitalist system constitutes the backbone of Marxism, this paper analyzes the context facing critical thinking in Latin America and the Caribbean, characterized by a broad conservative offensive that strongly defends neoliberal capitalism in the ambit of the strategic interests of the United States. The role played by critical thinking in the face of the ongoing ecosocial collapse is also valued, in which environmental destruction is highlighted from the accelerated rates of the capitalist production and the levels of consumerism.

Keywords: collapse; critical thinking; Latin America; Marxism.

Recibido: 28-09-2019 ● Aceptado: 25-10-2019

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

La humanidad subsiste en el umbral de un colapso[1] que podría terminar con la vida en el planeta. En este escenario, que seguramente parecería apocalíptico para los diversos negacionismos, el pensamiento crítico sustentado en un análisis científico y riguroso del sistema capitalista y sus devastadores impactos ecosociales, constituye un reducto fundamental para encontrar una salida a este desenlace dramáticamente posible.

El pensamiento crítico marxista, que no sucumbió ante la implosión del socialismo del siglo XX, emerge no sólo como reacción propositiva frente al pretendido hegemonismo del pensamiento único neoliberal, que afirmaba haberse impuesto tras la caída de la URSS y el bloque socialista, sino se instituye como recurso imprescindible de resistencia y esperanza. Hoy va de la mano de variados proyectos anticapitalistas que representan una opción a la crisis multidimensional en la que nos encontramos.

En la época reciente, América Latina y el Caribe se han convertido en un referente planetario con respecto a la producción y el alcance del pensamiento crítico. Desde diferentes corrientes marxistas, no sólo se analizan la realidad y las problemáticas sociales más acuciantes, sino que se plantean diferentes alternativas de transformación, dentro y fuera del Estado, de signo anticapitalista y socialista[2].

El eco del anticomunismo y la *guerra fría* del siglo XX sigue resonando en pleno siglo XXI. Amplios sectores sociales reproducen la animadversión hacia el marxismo y hacia quienes lo reivindican. Incluso, desde el multifacético campo de las izquierdas, sobre todo a nivel partidario, no son pocas las posturas que cuestionan la vigencia de Marx y las nuevas interpretaciones sobre su obra, planteando que el marxismo resulta anticuado, *demodé*, y superado por una realidad que, según esas visiones, niega cualquier viabilidad a opciones sistémicas que se ubiquen fuera del capitalismo.

Ello refleja también los efectos de una imposición cultural que penetra masivamente a través de los aparatos ideológicos de los grandes medios de (in) comunicación y (des) información de nuestras sociedades globalizadas, que propagan la idea de que no hay alternativas al capitalismo, y que, en el mejor de los casos, se trataría de buscar una supuesta variante con *rostro humano*. Son los efectos culturales e ideológicos del pensamiento neoliberal, que buscan afianzar el darwinismo social, el individualismo narcisista, la eterna lucha de *ganadores* y *perdedores* para desarticular toda iniciativa colectiva, mientras que en el ámbito de la política se aceptan o toleran opciones de la izquierda institucionalizada, siempre y cuando se mantengan intactas las estructuras del capitalismo, sin importar que éstas implican la continuidad de la explotación y la dominación, y, por ende, la pobreza y la desigualdad en América Latina y el Caribe.

EL PENSAMIENTO CRÍTICO EN AMÉRICA LATINA

El pensamiento crítico que sostiene el marxismo en América Latina y el Caribe tiene raíces importantes en la Revolución Rusa de 1917 y el nacimiento de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), así como a partir de una oleada de inmigrantes europeos que desde fines del siglo XIX, trajeron la experiencia de la lucha socialista y anarquista a través de sindicatos, publicaciones y formación de agrupaciones políticas con estas perspectivas y, posteriormente, la fundación de partidos comunistas. En cada país, la influencia tuvo características diferentes, dependiendo de la dimensión del dominio oligárquico, el intervencionismo estadounidense y el alcance de las luchas populares.

Tras la consolidación de la URSS y la constitución del Comintern, surgen, por un lado, partidos políticos que se alinean con el estalinismo y, por el otro, una generación de marxistas latinoamericanos separada de los esquemas dogmáticos del socialismo soviético, destacando Mella y Mariátegui y, posterior al triunfo de la

[1] Sobre el colapso se recomienda, entre otras, la obra de Carlos Taibo (2017), *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
[2] Entre otras, destacan el Buen Vivir, el Vivir Bien, el ecosocialismo, el zapatismo, el socialismo del siglo XXI y el socialismo comunitario.

revolución cubana en 1959, Fidel y el Che, quienes se distinguen por mantener una visión apegada a sus propias realidades, al antiimperialismo, a la tradición de lucha de sus pueblos y, en el caso excepcional de Mariategui, al papel de los pueblos indígenas en la revolución socialista y los procesos de liberación nacional.

La revolución cubana constituye el parteaguas del pensamiento crítico latinoamericano a partir de la experiencia de ser el primer país en lograr una revolución que, en su radicalidad e integralidad, establece el primer territorio en lograr su segunda independencia, construir el socialismo, y erigirse en el bastión de la dignidad y el antiimperialismo de América Latina y el Caribe. Cuba se convirtió en la principal trinchera de lucha, trinchera que subsiste hasta hoy, con todas las problemáticas del mundo actual y las dificultades internas generadas en gran medida por el bloqueo estadounidense. Cuba, frente a la desaparición de la URSS y el campo socialista, la entrada de China y aún Vietnam a la economía de mercado, y la situación peculiar de Corea del Norte, se erige como un ejemplo de resistencia en el ámbito planetario.

Pero también resulta fundamental reconocer el momento fundacional del pensamiento crítico latinoamericano y caribeño en las propias batallas por la independencia, destacando el caso particular de Simón Bolívar y José Martí. La riqueza y el alcance de sus ideas rebasaron su época al convertirlas en coordenadas emancipadoras de transformación como la justicia social, la soberanía y la unidad en torno al concepto de *Patria Grande*. Por eso, Néstor Kohan señala que "el ejemplo insumiso de Bolívar nos invita a recuperar la vocación de poder –trágicamente olvidada o denostada por los nuevos reformismos-, la ética inflexible y la rebeldía indómita de los viejos comuneros, los bolcheviques, los combatientes libertarios y comunistas, los partisanos, los maquis, los guerrilleros insurgentes y todos los luchadores y luchadoras del Tercer Mundo. Si en este Bicentenario Karl Marx anduviera por nuestros barrios, ¿no caminaría al lado nuestro repitiendo con José Martí *'Patria es humanidad'* y llevando en el hombro, también él, su bandera de Bolívar?"[3].

Bajo este escenario, uno de los principales legados del pensamiento crítico contemporáneo después de la caída del bloque socialista europeo, se encuentra en la gestación de diversas alternativas al capitalismo a partir de planteamientos que superaron las visiones dogmáticas de los manuales de la URSS, considerados por el Che como los *ladrillos soviéticos que tienen el inconveniente de no dejarte pensar*,[4] priorizando el carácter democrático y emancipador de una nueva concepción de socialismo, con gran énfasis en la importancia de construir poder popular a partir de mecanismos efectivos de participación política, en los que se reduzca la centralidad de las decisiones y paulatinamente se elimine la frontera entre liderazgos y sociedad.

> El halo romántico de los revolucionarios decimonónicos se traspasa a los revolucionarios del siglo XX. Conforme se extendían por el planeta y recalaban en los países del llamado tercer mundo, los revolucionarios se convirtieron en guerrilleros. Fueron los forjadores de un pensamiento anti-colonialista, anti-imperialista y de liberación nacional. Perseguidos y combatidos, se les consideró el enemigo interno. Sus aportaciones y sus textos fueron prohibidos. Se criminalizaron sus saberes y se emprendió una caza de brujas. Es el ejemplo de Franz Fanon, Che Guevara o Erik Williams[5].

En este sentido, América Latina y el Caribe se han convertido en una especie de laboratorio de alternativas al capitalismo neoliberal, tanto en el plano de la estatalidad como en las experiencias de procesos autonómicos de diversa naturaleza[6]. En las últimas décadas, en nuestra región surgieron teorías como las

---

[3] Kohan (2013), *Simón Bolívar y nuestra independencia. Una lectura latinoamericana*, Buenos Aires, Amauta Insurgente Ediciones-Editorial Yulca-Ediciones La Llamarada, p.336.

[4] Dicha apreciación forma parte de una carta que el Che le escribe a Armando Hart en 1965. La carta completa se encuentra en Hart (2005), *Marx, Engels y la condición humana. Una visión desde Latinoamérica*, Melbourne, Ocean Press, p.18.

[5] Roitman (2016), *La criminalización del pensamiento*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, p.159.

[6] Al respecto, destaca el caso emblemático de los mayas zapatistas en el estado de Chiapas, México, así como la comunidad de Cherán, en el también estado mexicano de Michoacán. De igual forma, encontramos la experiencia del Movimiento de los Sin Tierra, en Brasil, que a partir de la estrategia de ocupar tierras en las grandes propiedades de los latifundistas, crean estructuras autónomas al Estado.

de la dependencia y la puesta en práctica de diversos modelos progresistas, de izquierda y socialistas, así como mecanismos de integración social como ALBA, el cooperativismo[7] y el comercio justo[8], el reconocimiento a la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas, una rica e intensa producción cultural descolonizadora, y una vasta producción académica e intelectual que busca plantear soluciones teóricas y prácticas para los grandes problemas comunes.

En el terreno de las ideas, la región también ha nutrido de forma notable al pensamiento crítico contemporáneo y al análisis marxista de la realidad. En cada país encontramos numerosos intelectuales y académicos que han aportado importantes trabajos, aunque sería largo mencionarlos de forma individual. De acuerdo con Néstor Kohan, precisamente uno de esos referentes, el marxismo latinoamericano y caribeño, el marxismo del sur global, ha logrado replantear los parámetros de la realidad política y económica que flagela a las grandes mayorías. En clave bolivariana, señala lo siguiente:

> En el horizonte del siglo 21 vuelve a aparecer el antiguo pero nuevo proyecto integrador de todas las formas de lucha convergiendo en el sueño rebelde de la Patria Grande, una sola gran nación latinoamericana, una revolución socialista a escala continental y mundial. Un proyecto radical cuya nueva racionalidad histórica aspira a sembrar la diversidad multicolor de voces, luchas y rebeldías dentro de un suelo común de hegemonía socialista, antiimperialista y anticapitalista. No es cierto que "desapareció el sujeto". ¡No! El sujeto vuelve y retorna multiplicado con mucha más fuerza (y menos ingenuidad) que antes[9].

Así, no cabe duda que en el tiempo presente, nuestra región nutre al mundo de alternativas teóricas y prácticas que puedan derivar en opciones viables al capitalismo neoliberal. Además, esa diversidad multicolor a la que hace referencia Kohan, justo le da mayor riqueza a la experiencia latinoamericana y caribeña en tanto el abanico resulta más amplio.

LA OFENSIVA CONTRA EL PENSAMIENTO CRÍTICO

El pensamiento crítico y el marxismo contemporáneo han centrado buena parte de sus esfuerzos en el análisis y la búsqueda de una ruptura estructural con los parámetros hegemónicos societales que el capitalismo mantiene como único destino. Coincidiendo con Miguel Mazzeo, el desarrollo de una conciencia mínima que impacte en las sociedades actuales debe girar en torno a la comprensión de la gravedad del colapso socioambiental, los elevados niveles del consumismo que justifican los ritmos de la producción capitalista, el individualismo y la competitividad multiplicados por los dogmas neoliberales, y la continuidad del colonialismo interno explicado en clave latinoamericana por Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, proyectada no sólo en la aparente naturalidad de las coordenadas de la dominación de unas clases privilegiadas sobre las mayorías explotadas, sino en la continuidad del racismo, el clasismo y el patriarcalismo. Sobre ello, Mazzeo señala que "un movimiento revolucionario, antes que una organización o un conjunto de organizaciones, es un ethos vinculante, un 'caldo de cultivo', de alguna manera: una cultura. Es absolutamente necesario desarrollar una concepción general de la vida, diferente y alternativa a la de la burguesía"[10].

---

[7] El cooperativismo se ha desplegado de forma importante en diversos países latinoamericanos. Por ejemplo, en Ecuador encontramos la experiencia de la Cooperativa Jardín Azuayo, fundada en 1996 y que, en el presente, se ha convertido en la segunda más importante de este país andino.

[8] La experiencia del Comercio Justo ha destacado en algunos países centroamericanos, y básicamente se desarrolla alrededor de la sustitución concreta del mercado a través del comercio directo entre productores, sobre todo en el ámbito rural, bajo coordenadas de equilibrio, respeto y solidaridad.

[9] Kohan, *op. cit.*, p.336.

[10] Mazzeo, "Requisitos estratégicos", en Omar Acha, Fernando Stratta y Miguel Mazzeo (coords) (2016), *Socialismo desde abajo*, Buenos Aires, Herramienta, pp.88-89.

En el terreno de la lucha de las ideas, es necesario señalar que una de las principales características en la producción de pensamiento crítico en la región latinoamericana y caribeña, es el protagonismo y participación directa de los sujetos políticos de los procesos actuales, esto es, pueblos indígenas, mujeres, campesinos, trabajadores informales, maestros, estudiantes, sindicatos, organizaciones sociales, intelectuales y movimientos sociales, entre otros tantos actores y sectores sociales organizados, los cuales constituyen esta enorme fuerza latinoamericana que, fuera de la lógica de los partidos de la izquierda institucionalizada, está dando la batalla por una transformación sistémica.

En el pensamiento crítico se plantean diversas visiones en torno a la construcción de las alternativas al orden político, económico, social y cultural vigente, bajo diferentes formas de lucha. Mazzeo reflexiona sobre iniciativas emanadas desde las clases oprimidas que impulsan la creación de espacios propios para incidir de forma diferenciada en la vida cotidiana, bajo una orientación socialista. Y como puente de conexión con el amplio abanico de fuerzas políticas y sociales que buscan otro mundo posible, plantea que "el desarrollo de una institucionalidad propia no se contradice con las incursiones en una institucionalidad ajena con el fin de transformarla a partir de una radical democratización"[11].

El pensamiento crítico, y sobre todo el marxismo, ha tenido que existir en un escenario mediático en el que las puertas están prácticamente cerradas para la crítica al orden capitalista vigente y, mucho más, para la difusión de propuestas alternativas. Incluso en la academia y las universidades cada vez es menos frecuente que se expongan o debatan las ideas bajo categorías como socialismo, comunismo, autonomías, autogestión o anticapitalismo, ni se hace referencia alguna a Marx, Lenin, Gramsci, Fidel o el Che, o a los actuales exponentes del pensamiento crítico latinoamericano y caribeño. Sin duda, es difícil escuchar en los programas de los monopolios mediáticos serviciales al capital y a Estados Unidos, ya sean mesas de debate o entrevistas, voces que cuestionen las dinámicas de la explotación del capitalismo, el intervencionismo estadounidense o las acciones fascistas de las derechas latinoamericanas.

Tampoco se habla de imperialismo, colonialismo o explotación. Los contenidos del debate público, desde una visión liberal, se manejan sobre una superficie aparentemente neutra, con marcadas tendencias a crear la idea de que la esfera de la política está reservada para una minoría, y que el orden económico existente es único e inalterable. Se trata de no cuestionarse la realidad.

> Pensar trae consecuencias. Todo aquello que rompa los estándares será incorporado a la categoría de pensamiento subversivo. Es más práctico dejarse llevar y asumir el saber institucional, punto de llegada de la domesticación del conocimiento y la sumisión de la voluntad. El miedo al ejercicio crítico a la hora de construir pensamiento se traduce en una renuncia a la creación intelectual. Romper este círculo vicioso es un acto de compromiso político y ético. Por el contrario, poner trabas, perseguir y evitar que cobre fuerza es labor de la inquisición, cuyo objetivo no es otro que la criminalización del pensamiento[12].

También, en el campo de la intelectualidad y la academia, el pensamiento crítico es comúnmente atacado, relegado e incluso censurado. Prevalece, además del eurocentrismo y el *gringocentrismo*, una tendencia servicial al capital y sus intereses en el amplio espectro de los debates, sobresaliendo las posturas conservadoras y abiertamente contrarias a cualquier alternativa que cuestione al sistema capitalista. Decir lo correcto dentro de la órbita del *status quo*, se traduce generalmente en reflectores constantes, becas cuantiosas y la sorpresiva *facilidad* para asegurar publicaciones. Roitman señala acertadamente que a partir del pensamiento sistémico y el social-conformismo,

> (…) el establishment hace una propuesta de ciencia social desideologizada, axiológicamente imparcial, realizada por sujetos «neutros», descriptores de hechos brutos, donde se sustituye el

[11] Mazzeo, *op. cit.*, p.87.
[12] Roitman, *op. cit.*, p.24.

> conocimiento por el dato empírico. Hoy las estadísticas, las encuestas, los estudios de mercado, los análisis cuantitativos se han convertido en el saber validado «científicamente». Modelos donde la teoría se sustituye por la simulación y la experiencia por la realidad virtual[13].

La academia se encuentra hegemonizada por códigos liberales que acotan la crítica a las estructuras del sistema, a pesar de la existencia de espacios en los que se respeta la libertad de cátedra, de investigación y de difusión de las ideas. Los reglamentos de evaluación de muchas instituciones académicas priorizan la producción de contenidos que no cuestionen el orden existente, y, en todo caso, toleran planteamientos dirigidos a mejorar el sistema, sin que resulte incómodo para el poder. En el fondo, se trata de impulsar, y premiar, un esquema de pensamiento en el que las ideologías sean consideradas obsoletas, con una visión plana en el análisis alrededor de códigos conservadores que implican la preservación de los privilegios de las minorías, y el desprecio a la realidad de las luchas de los explotados.

SOCIALISMO O COLAPSO

A nivel mundial, la explotación sin límites de los recursos naturales para satisfacer las necesidades de reproducción del capital, el consumismo, expandido exponencialmente, y los cuantiosos beneficios que las minorías en el poder gozan a partir de la explotación de los trabajadores condenados a extremos niveles de desigualdad, con miles de millones viviendo en la pobreza y sin acceso a derechos sociales fundamentales, constituye la esencia de una realidad al parecer estática.

Hace más de 100 años, Rosa Luxemburgo planteó el paradigma *socialismo o barbarie*. Hoy, esa visión resulta más extrema: socialismo o colapso, esto es, si el capitalismo continúa, la vida en el planeta terminará; la barbarie ya la padece la humanidad de forma histórica, pero el colapso significa el fin de la existencia, para todo ser vivo. En el colapso, hasta la barbarie desaparece. No habrá posibilidad de salvar nada. El cambio climático en curso, reflejado en el deshielo de los polos, la elevación de la temperatura planetaria y la extinción de las especies, entre otras grandes manifestaciones, constituye sólo un ejemplo de lo que se está configurando como inevitable.

En la Cumbre de Río, en 1992, Fidel Castro advertía sobre la urgencia de cambiar el orden económico internacional porque *mañana será demasiado tarde para hacer lo que debimos haber hecho hace mucho tiempo.*[14] Nadie lo escuchó. Hoy existen iniciativas de diverso tipo que alertan sobre la crisis ambiental en la

---

[13] Roitman, *op. cit.*, p.91.

[14] Resulta muy pertinente incluir de forma íntegra este histórico discurso por la fuerza de los planteamientos, breve pero contundente: "Sr. Presidente de Brasil, Fernando Collor de Mello; Sr. Secretario General de Naciones Unidas, Butros Ghali; Excelencias:
Una importante especie biológica está en riesgo de desaparecer por la rápida y progresiva liquidación de sus condiciones naturales de vida: el hombre.
Ahora tomamos conciencia de este problema cuando casi es tarde para impedirlo.
Es necesario señalar que las sociedades de consumo son las responsables fundamentales de la atroz destrucción del medio ambiente. Ellas nacieron de las antiguas metrópolis coloniales y de políticas imperiales que, a su vez, engendraron el atraso y la pobreza que hoy azotan a la inmensa mayoría de la humanidad. Con sólo 20% de la población mundial, ellas consumen las dos terceras partes de los metales y las tres cuartas partes de la energía que se produce en el mundo. Han envenenado los mares y ríos, han contaminado el aire, han debilitado y perforado la capa de ozono, han saturado la atmósfera de gases que alteran las condiciones climáticas con efectos catastróficos que ya empezamos a padecer.
Los bosques desaparecen, los desiertos se extienden, miles de millones de toneladas de tierra fértil van a parar cada año al mar. Numerosas especies se extinguen. La presión poblacional y la pobreza conducen a esfuerzos desesperados para sobrevivir aun a costa de la naturaleza. No es posible culpar de esto a los países del Tercer Mundo, colonias ayer, naciones explotadas y saqueadas hoy por un orden económico injusto.
La solución no puede ser impedir el desarrollo a los que más lo necesitan. Lo real es que todo lo que contribuya hoy al subdesarrollo y la pobreza constituye una violación flagrante de la ecología. Decenas de millones de hombres, mujeres y niños mueren cada año en el Tercer Mundo como consecuencia de esto, más que en cada una de las dos guerras mundiales. El intercambio desigual, el proteccionismo y la deuda externa agreden la ecología y propician la destrucción del medio ambiente.
Si se quiere salvar a la humanidad de esa autodestrucción, hay que distribuir mejor las riquezas y tecnologías disponibles en el planeta. Menos lujo y menos despilfarro en unos pocos países para que haya menos pobreza y menos hambre en gran parte de la Tierra. No más

que se encuentra el planeta, pero pocos plantean la necesidad de sustituir el sistema, la mayoría niega o desconoce que la causa del problema está en el modo de producción capitalista que afecta a los seres humanos y la satisfacción de sus necesidades básicas.

> Si la muerte es inherente al sistema hegemónico a través de procesos como la guerra, el ecocidio es un rasgo fundamental de las relaciones de dominación, matando la vida y lo que vive en la búsqueda de la ganancia. Para superar la debacle medioambiental, es urgente pensar en estructuras fuera del capitalismo e incorporar una racionalidad ambiental que permita entender que el problema es provocado por la voracidad de acumulación infinita y no por la actividad humana en general[15].

De forma particular, hay que señalar que el ecosocialismo plantea la sustitución del sistema capitalista a partir de una visión que "no solo apunta a una transformación de las relaciones de producción, a una mutación del aparato productivo y de los modelos de consumo dominantes, sino también a crear un nuevo paradigma de civilización, en ruptura con los fundamentos de la civilización capitalista/industrial occidental moderna"[16].

El cambio climático en curso, en el que los ecosistemas sufren devastaciones de forma permanente como sucede, por ejemplo, en la minería a cielo abierto que implica tanto un elevado consumo de agua, como la contaminación de ríos y lagos con cianuro, mercurio y otros tóxicos, es la expresión más contundente del colapso que ha impuesto el capitalismo en el planeta. Ello no sólo se traduce en el daño a la naturaleza sino en la salud de los seres vivos. Para el caso de los humanos, han aumentado enfermedades graves derivadas de esos contaminantes en las comunidades rurales aledañas a los territorios de explotación minera. El antropólogo Paul Hersch explica que para la extracción de un gramo de oro, se requieren 4 toneladas de roca, 380 litros de agua, 43.6 kilowatts de electricidad, 2 litros de gasolina, 1.1 kilogramos de explosivos y 850 gramos de cianuro. "En el caso ilustrativo de Carrizalillo, en Guerrero, cada año se extraen 10.7 toneladas de oro y se dejan a cambio 17,000 toneladas de desechos tóxicos, capaces de contaminar amplias regiones por siglos"[17].

Es un círculo vicioso hegemonizado por los parámetros del consumismo capitalista como patrón de vida y realización humana, en el que la producción de las mercancías está concebida para darles una corta duración y ser rápidamente desechadas. El fetiche en su máxima expresión. De acuerdo con Phillippe Paumier, "la durabilidad de un producto dejó de ser la cualidad deseada por los nuevos consumidores, dando lugar a la innovación técnica o el design, y así, en vez de priorizar la adquisición de mercancías durables, el consumidor moderno, ávido de novedades, desea también satisfacer la expectativa de adquirir mercancías con funciones y estilos innovadores en cada nuevo modelo; combinado con el hecho de que necesariamente se volverán obsoletas en un corto espacio de tiempo"[18].

---

transferencias al Tercer Mundo de estilos de vida y hábitos de consumo que arruinan al medio ambiente. Hágase más racional la vida humana. Aplíquese un orden económico internacional justo. Utilícese toda la ciencia necesaria para un desarrollo sostenido sin contaminación. Páguese la deuda ecológica y no la deuda externa. Desaparezca el hambre y no el hombre.
Cuando las supuestas amenazas del comunismo han desaparecido y no quedan ya pretextos para guerras frías, carreras armamentistas y gastos militares, ¿qué es lo que impide dedicar de inmediato esos recursos a promover el desarrollo del Tercer Mundo y combatir la amenaza de destrucción ecológica del planeta?
Cesen los egoísmos, cesen los hegemonismos, cesen la insensibilidad, la irresponsabilidad y el engaño. Mañana será demasiado tarde para hacer lo que debimos haber hecho hace mucho tiempo.
Gracias".
Fernández y Solís (comps.) (2012), *El derecho de la humanidad a existir. Selección de reflexiones del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz sobre el desarrollo sostenible*, La Habana, Instituto Cubano del Libro/Editorial Científico-Técnica, pp.1-3.

[15] César Daniel Diego Chimal, "La superación del capitalismo de la barbarie como condición para la vida", en *Pensar a Contracorriente. Concurso Internacional de Ensayo XV*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2018, p.329.

[16] Löwy (2014), *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, China, Ocean Sur, p.4.

[17] Paul Hersch Martínez (2014), *Patrimonio Biocultural y Megaminería: Un Reto Múltiple*, México, INAH, p.14. http://defiendelasierra.org/wp-content/uploads/2015/PV-13-7previo.pdf

[18] Phillipe Paumier Layrargues, "Políticas de gestión y educación ambiental en la economía", en *Pensar a Contracorriente. Concurso Internacional de Ensayo XIII*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2016, pp.280-281.

Y la maquinaria del capital que ampara esta dinámica de producción, no tolera los señalamientos que se generan desde la ciencia comprometida con el medio ambiente a partir de la crítica a la fuente fundamental de su destrucción. Las grandes empresas impulsan el discurso del *capitalismo verde*, el cual justifica mantener los ritmos de la producción amparados en *elaboradas* normas ambientales que, en esencia, no alteran los devastadores efectos en la naturaleza ni mucho menos la exacerbación del consumismo depredador.

Por eso es importante insistir, desde la óptica del marxismo, en que el funcionamiento del sistema capitalista sigue anclado en la explotación del hombre por el hombre, y en la sobreexplotación de la naturaleza, proceso en el cual la hegemonía de la clase dominante se sustenta en una relación societal que asegura la reproducción de sus dinámicas de bienestar a costa de la pobreza estructural de las mayorías. "Desde el mercantilismo al neoliberalismo, la lógica dominante divide a quienes pueden explotar entre quienes pueden ser explotados. Pasando por designios divinos hasta la capacidad tecnológica, las clases dominantes han construido una estructura que los ubica como los poseedores de lo natural, y que naturaliza esa relación de poder, sustentados en una racionalidad instrumental"[19].

En este contexto de colapso ecosocial, el pensamiento crítico y la concepción marxista juegan un papel decisivo. Se trata de seguir demostrando las raíces de los problemas, la explotación y las injusticias. Sin dogmatismos de por medio, esta visión tiene la responsabilidad de continuar con el análisis científico de las relaciones sociales, del modo de producción capitalista y de las alternativas políticas, económicas, sociales y culturales que confluyan en una oportunidad real en defensa de la humanidad.

UN FUTURO INCIERTO

A pesar de las grandes aportaciones que se hacen desde el pensamiento crítico y las diversas visiones del marxismo latinoamericano, el escenario de la batalla de las ideas no presenta buenos augurios. En la era de la supremacía tecnológica, los valores neoliberales han logrado afianzarse frente a los planteamientos emancipadores. Con todo y las indiscutibles demostraciones de toma de conciencia y acciones políticas desplegadas en diversos países latinoamericanos y caribeños, amplios sectores de las sociedades de la región se mantienen en el pasmo ideológico, en la apatía y el conformismo. Sin ignorar las condiciones de sobrevivencia a las que están sometidas, también es real el desprecio hacia las visiones críticas que señalan las causas estructurales de la pobreza y la seria posibilidad del colapso planetario.

A pesar de la resistencia del pensamiento crítico, no podemos ignorar la progresiva consolidación de una corriente ultraconservadora a nivel mundial, no sólo representada por personajes como Trump o Bolsonaro, sino por partidos y sectas que reivindican lo más retrógrado de la derecha, arraigada en profundas nociones racistas, xenófobas, religiosas y ultranacionalistas. La ofensiva imperial que Estados Unidos ha desarrollado en el siglo XXI, ha tenido gran impacto en el sabotaje y/o la destrucción de alternativas, en el uso de los mecanismos multilaterales como instrumento de legitimación del intervencionismo y en la consolidación del discurso neoliberal a partir de una supuesta uniformidad de la opinión pública.

El poder mediático hegemónico, en el que convergen los intereses de las élites políticas y económicas transnacionalizadas y los supuestos comunicadores, cumple una función esencial en limitar el derecho a la información y la libertad de expresión del pensamiento crítico. Frente a ello habrá que desplegar una estrategia de análisis que descubra los subterfugios discursivos que instrumentan los medios de comunicación para legitimar el orden social, naturalizar la desigualdad y la pobreza, y el consumismo como práctica que igualmente reproduce la competencia, el racismo, el clasismo y alienta un pensamiento conformista y acrítico de la realidad.

[19] César Daniel Diego Chimal, *op. cit.*, p.327.

Pensamos en un futuro incierto ante las grandes reservas que el capital tiene en sus múltiples representantes y operadores políticos, económicos y culturales alrededor del mundo. Es una batalla desigual, sin duda. Son tiempos aciagos. Por sobre todo, el pensamiento crítico debe mantener la firmeza y la claridad necesarias ante tales desafíos.

BIBLIOGRAFÍA

ACHA, O., STRATTA, F. y MAZZEO, M. (coords) (2016), *Socialismo desde abajo*, Buenos Aires, Herramienta.

ARIZMENDI, L. y BEINSTEIN, J. (2018), *Tiempos de Peligro: Estado de Excepción y Guerra Mundial*, México, UAZ-Plaza y Valdés.

DAIBER, B. y HOUTART, F. (compiladores) (2012), *Un paradigma poscapitalista: el bien común de la humanidad*, Panamá, Ruth Casa Editorial.

FERNÁNDEZ, A. y SOLÍS, M. (comps.) (2012), *El derecho de la humanidad a existir. Selección de reflexiones del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz sobre el desarrollo sostenible*, La Habana, Instituto Cubano del Libro/Editorial Científico-Técnica.

HART, A. (2005), *Marx, Engels y la condición humana. Una visión desde Latinoamérica*, Melbourne, Ocean Press.

HERSCH MARTÍNEZ, P. (2014), *Patrimonio Biocultural y Megaminería: Un Reto Múltiple*, México, INAH.

KOHAN, N. (2003), *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Juan Marinello.

KOHAN, N. (2013), *Simón Bolívar y nuestra independencia. Una lectura latinoamericana*, Buenos Aires, Amauta Insurgente Ediciones-Editorial Yulca-Ediciones La Llamarada.

LÓPEZ CASTELLANOS, N. (2012), *Perspectivas del socialismo latinoamericano en el siglo XXI*, México, Ocean Sur.

LÓPEZ Y RIVAS, G. (2010), *Antropología, etnomarxismo y compromiso social de los antropólogos*, México, Ocean Sur.

LÖWY, M. (2014), *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, China, Ocean Sur.

MAZZEO, M.L. (2013), *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de "socialismo práctico"*, Perú, FCE.

MAZZEO, M.L. (2016). *Pensar a Contracorriente. Concurso Internacional de Ensayo XIII*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

MAZZEO, M.L. (2018). *Pensar a Contracorriente. Concurso Internacional de Ensayo XV*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

ROITMAN, M. (2003), *El pensamiento sistémico. Los orígenes del social-conformismo*, México, Siglo XXI-CIICH-UNAM.

ROITMAN, M. (2016), *La criminalización del pensamiento*, Madrid, Escolar y Mayo Editores.

TAIBO, C. (2017), *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

BIODATA

Nayar LÓPEZ CASTELLANOS: Politólogo y latinoamericanista. Profesor Investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, del cual es coordinador. Miembro del SNI. Director de *CariCen. Revista de Análisis y Debate sobre el Caribe y Centroamérica*. Responsable del proyecto Papiit IN307318 *El Gran Caribe: geopolítica, procesos de integración y proyectos alternativos*. Coordinador del Grupo de Trabajo de CLACSO *Marxismos y resistencias del Sur global*. Entre otros, autor de los libros *Nicaragua, avatares de una democracia pactada* (UCA, Nicaragua, 2013) y *Perspectivas del socialismo latinoamericano en el siglo XXI* (Ocean Sur, México, 2012); y coordinador de los libros colectivos *Geopolítica e integración en el Gran Caribe. Alcances y desafíos* (La Biblioteca-UNAM, 2019) y *Procesos migratorios en la Centroamérica del siglo XXI* (La Biblioteca-UNAM, México, 2018). MAIL: nayarlp@hotmail.com

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ARTICULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 108-124
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Acerca del fetichismo de la ley

On law's Fetishism

Miguel Ángel ROSSI
mrossi@lorien-sistemas.com
Universidad de Buenos Aires. Argentina
CONICET, IES y PPaat

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740090

RESUMEN

La propuesta de nuestro artículo atiende a la problemática de la fetichización de la ley a partir de las hermenéuticas de dos vertientes, que lejos de contraponerse, se enriquecen mutuamente. La primera vertiente, pone el acento en la tradición filosófica y psicoanalítica y toma como punto de partida al pensamiento kantiano, especialmente en lo que respecta al formalismo de la ley, cristalizado en el imperativo categórico moral kantiana y sus implicancias en lo que respecta a la política. En tal sentido, será central como parte nodal del trabajo, las críticas que dicho formalismo recibirán de Adorno, Hegel y Lacan. La segunda vertiente, vinculada a la reflexión teológica-bíblica, tomará específicamente el aporte crucial de Franz Hinkelammert a partir de analizar un mito fundante como lo es el célebre pasaje bíblico del sacrificio de Abraham y cómo aquel fue leído por la tradición y reactualizado por la Teología de Pablo de Tarso, especialmente a partir del análisis de un célebre fragmento de la carta paulina a los Romanos.

Palabras clave: Adorno; Hegel; Hinkelammert; Imperarativo Categórico; Kant; Lacan.

ABSTRACT

The aim of this article is to explore the problem regarding the fetishization of law by examining the hermeneutics of two traditions that, far from being opposed, mutually enrich each other. The former puts forward both philosophical and psychoanalitical traditions, addressing Kantian thought, particularly with respect to law's formalism, illustrated in the categorial imperative and its implications on politics. Therefore, we will stress the relevance of the different critics such formalism received from Adorno, Hegel and Lacan. The latter, linked to a theological-biblical thought, will take into account Franz Hinkelammert's crucial contribution, analyzing Abraham's sacrifice myth, which was interpreted by the tradition, and updated by Pablo de Tarso's Theology, especially stydying a well-known passage from the paulin letter to the Romans.

Keywords: Adorno; Hegel; Hinkelammert; Kant; Categorical Imperative; Lacan.

Recibido: 18-11-2019 ● Aceptado: 15-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

La propuesta de nuestro artículo atiende a la problemática de la fetichización de la ley a partir de las hermenéuticas de dos vertientes; vertientes que lejos de contraponerse se enriquecen mutuamente. La primera de ellas pone el acento en la tradición filosófica y psicoanalítica y toma como punto de partida al pensamiento kantiano, especialmente en lo que respecta al formalismo de la ley cristalizado en el *imperativo categórico* y a sus implicancias en la política. En este sentido será clave repasar las críticas propinadas por Adorno, Hegel y Lacan. Por su parte, la segunda vertiente se sustenta en el aporte de Franz Hinkelammert, más precisamente en el análisis de un mito fundante como lo es el célebre pasaje bíblico del sacrificio de Abraham. En este marco, se verá cómo fue leído por la tradición y reactualizado por la teología de Pablo de Tarso, especialmente en un célebre fragmento de la carta a los *Romanos.*

ACERCA DEL FORMALISMO DE LA LEY KANTIANA

Resulta ya de conocimiento básico de cualquier introducción a filosofía presentar a la ética kantiana como una ética formal y autónoma en vistas de contraponerla a las diversas éticas materiales y heterónomas en la que la ética aristotélica juega un rol central. Pero sería imposible entender la ética kantiana plenamente sin tomar en consideración la emergencia de la modernidad y su producción de sentidos, pues la sola referencia al concepto de autonomía individual en su absoluta referencia ontológica, que es capaz de ser la fuente de toda acción moral, jurídica y política, sumándole el requisito de lo formal, en una suerte de vaciamiento heterónomo, fuertemente vinculado a la tradición o tradiciones, son pruebas suficientes de que todas las categorías teóricas no pueden pensarse sin su inscripción epocal. Vayamos entonces a una breve caracterización de la ética kantiana.

Sin duda alguna, una de las categorías nodales, sin las cuales no se puede pensar la ética kantiana, es la de voluntad[1], una voluntad que si queremos efectuar una descripción adecuada estará constituida, según Kant, por una dimensión centrada en la razón y otra dimensión focalizada en las inclinaciones. Con respecto a las inclinaciones, dicho pensador sostendrá que las mismas son siempre subjetivas y empíricas, motivo por el cual invalidará que de aquellas pueda inferirse una ley universal, quedando así solo la dimensión racional, pero en su sentido más formal, como única legisladora. Pues de lo que se trata es que la razón determina a la voluntad a partir del vaciamiento de todo tipo de inclinaciones.

> Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*" y un poco más adelante Kant afirmará: "La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación a alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto: es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma"[2].

Si realizáramos una mirada rápida por la tradición de la teoría y filosofía política anterior a Kant, nos encontramos al menos con dos matrices fundamentales. La matriz griega (Platón y Aristóteles) que pone el acento en las partes del alma[3] para establecer un criterio de ley y gobernabilidad. Según tal matriz habría un

---

1 Independientemente de las múltiples tradiciones que pueblan la historia y actualidad de la filosofía, sin duda alguna, hay dos tradiciones muy constitutivas. Una que pone el acento en la razón y la otra que hace hincapié en la voluntad. Tradiciones que muchas veces han sido antagónica y otras tantas complementarías, si bien con cierta hegemonía de algunas de las dos categorías. Es claro que, en el caso de Kant, no sin cierta influencia rousseaniana en lo que respecta a su categoría de *voluntad general,* el pensador alemán pone el acento en una noción de voluntad determinada por la razón. Asimismo, y en conexión con la tradición medieval, Kant entiende a la voluntad como la facultad del querer y la sede del libre arbitrio.

2 Kant, I. (1983) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, colección Austral, p. 28.

3 Si bien no forma parte de este artículo ahondar en la diferenciación de Platón y Aristóteles con respecto a la noción de alma, es importante señalar que hay diferencias profundas. Una de ellas, es que mientras el filósofo ateniense se orienta más por un criterio metafísico, ya que

aspecto racional, un aspecto irascible y un aspecto concupiscible. Claro está, y de eso dependerá los regímenes correctos de gobierno, que el aspecto apetecible y el concupiscible[4] se subordinen a la razón. Más allá de todas las críticas que pueden efectuarse a este modelo, lo cierto es que para los griegos lo importante era mantener las jerarquías de estas tres partes, pero jamás anular a las mismas, pues son aspectos necesarios de la vida. Incluso en Aristóteles puede observarse la gran relevancia que se le asigna al deseo humano, basta mencionar la clásica cita con que inicia su *Metafísica*[5], a saber, todos los hombres desean conocer, y que en el primado de la ética y la política, pero también de la *filosofía primera,* se formularía bajo la idea de *todos los hombres desean ser felices*, siendo la felicidad el fin natural al que todos tendemos.

Pasando a la emergencia de la primera modernidad, tanto en su vertiente contractualista (Hobbes, Locke y Rousseau) como en la vertiente gnoseológica de Descartes, se pone el acento en la noción de individuo. Por ende, suele tomarse al *cogito* cartesiano como la primera certeza de la Modernidad. Asimismo, tengamos presente que la unidad de análisis y el fundamento del contrato que nos hace ingresar en una sociedad política es el individuo. Pero lo interesante es cómo desde el contractualismo las inclinaciones humanas ocuparán un rol central, siendo la razón, en cierto sentido, un instrumento de aquellas. Por ende, el pensamiento de Hobbes será el ejemplo por antonomasia, especialmente cuando hace del miedo a la muerte violenta la primera causa que motiva la entrada en la politicidad.

En resumen, se trata de subordinar los aspectos inferiores del alma a la manera griega o de dar primacía a alguna inclinación y buscar una lógica racional que nos posibilite cierta seguridad, pero sin erradicar tales inclinaciones. Por esa razón una de las críticas de Kant a Hobbes es que el hombre en estado político no gana en moralidad, ya que no hay ningún tipo de transformación allí.

En el caso de Kant, de lo que se trataría es justamente de excluir, no de subordinar, todo tipo de inclinaciones para así quedarnos solo con el aspecto racional. En este sentido, tengamos en cuenta que para dicho pensador tanto la moral como el derecho procederán exclusivamente de la parte racional que denomina también, en muchas oportunidades, trascendental. Si bien no es nuestra intención ahondar en la diferencia entre la moral y el derecho, no podemos dejar de mencionar aquí al menos dos diferencias: 1) que la moral legisla intenciones con la cual es el propio sujeto el que se reprime internamente, no en vano Freud asimila al *Imperativo categórico* kantiano con la categoría de *superyó*[6] y 2) que el derecho legisla conductas, mentadas esencialmente desde la idea de espacialidad, de ahí el concepto de libertad negativa[7].

Otra diferencia decisiva es que en el derecho Kant sostiene que alguien puede obrar con finalidades patológicas y no necesariamente morales, como es, por caso, el miedo al castigo. Así se entiende el motivo

---

el alma en su verdadero retorno pude subsistir sin el cuerpo, de hecho, aquel fue pensado como una cárcel, en el Estagirita el registro es mucho más biológico, pues se toma al *animal,* en este caso al humano, pero no es el único, como unidad sustancial de cuerpo y alma, incluso al alma como lo que informa el cuerpo, con lo cual para muchos célebres comentadores, la eternidad solo era pensada por el Estagirita para la especie pero no para los individuos. No obstante, en lo que respecta a la matriz de sujeción del cuerpo respecto al alma o las partes del alma para pensar los regímenes políticos correctos, no habría grandes diferencias.

4 Tal caracterización es más platónica que aristotélica. La misma puede encontrase en el libro IV de *República* cuando Platón relaciona las partes del Alma con las partes de su polis ideal. Justamente tiene que incorporar la parte irascible como aspecto central de los guardianes, y legitimar la *timocracia* como régimen de gobierno, que es el gobierno de Esparta. Sabido es que Platón era un gran admirador de Esparta, con lo cual dicho régimen no tiene la excelencia de los regímenes correctos, como la aristocracia y la monarquía, que se vinculan con la parte racional del alma, pero tampoco se vincula con los regímenes incorrectos vinculados a la parte apetecible del alma, como la oligarquía, la democracia y la tiranía.

5 Término posterior a Aristóteles, pues el Estagirita se refería a este tipo de saber como *Filosofía I* y a veces como *teología.*

6 En *El malestar en la cultura,* Freud sostiene que "sólo sobreviene un cambio importante cuando la autoridad es interiorizada por la instauración de un superyó. Con ello los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo grado (estadio); en el fondo, únicamente entonces corresponde hablar de conciencia moral y sentimiento de culpa. En este momento desaparece la angustia frente a la posibilidad de ser descubierto; y también, por completo, el distingo entre hacer el mal y quererlo; en efecto, ante el superyó nada puede ocultarse, ni siquiera los pensamientos". Freud, Sigmund (1992) "El malestar en la cultura". *Obras completas, vol. 21.* Buenos Aires, Amorrortu). No obstante, una diferencia profunda entre Kant y Freud es que aquel nunca llegó a pensar en la génesis de la conciencia moral a partir de la exterioridad, sino que partía de un *factum a la manera de una facultad del individuo.* De ahí también la idea de autonomía.

7 Al respecto, resulta muy ilustrativa la siguiente definición de Kant acerca del Derecho Público: "El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de que esta libertad concuerde con la libertad de todos, en tanto esa concordancia es posible según una ley universal; y el derecho público es el conjunto de las leyes externas que hacen posible tal concordancia" Kant, I. (1984) *Teoría y Praxis*. Buenos Aires, Leviatán, p. 40.

por cual postula que cuando el derecho es fuerte se puede tener una república de demonios, pues no importarán las intenciones sino solo las conductas.

Pero regresando a la cuestión de la razón y de las inclinaciones, Kant dirá que hay inclinaciones conformes a la razón e inclinaciones[8] contrarias a ella. Resulta fácil deducir que las primeras son acciones moralmente neutras y las segundas acciones inmorales. Siendo lo definitivo que una acción se considere moral solo si opera por razón o, mejor dicho, por el deber. Como se sabe, la apelación kantiana a la noción de deber es introducida para contraponer toda voluntad humana a la voluntad divina o santa[9], en donde precisamente el querer de la voluntad coincidiría espontáneamente con la ley. De esta forma se deduce, y esta es una de las críticas que Lacan le realizará a Kant, que la única manera de saber que estoy cumpliendo una ley moral es a través de la contraposición con las inclinaciones. De ahí que Kant al preguntarse en dónde reside el principio moral afirme categóricamente lo siguiente:

> No Puede residir sino en el *principio de la voluntad*, prescindiendo de los fines que puedan realizarse por medio de la acción, pues la voluntad, puesta entre su principio *a priori*, que es formal, y su resorte *a posteriori,* que es material, se encuentra, por decirlo así, en una encrucijada, y como ha de der determinada por algo, tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción sucede por deber, puesto que todo principio material le ha sido sustraído[10].

Al respecto es central la acotación efectuada por Gustavo Robles:

> El concepto de voluntad es, entonces, el centro de la ética kantiana. Lo que hace buena a esa voluntad es el respeto a la ley de la razón expresada en la conciencia moral, que solo es posible porque esa voluntad pertenece a un mundo inteligible no determinable completamente por lo empírico[11].

Y *a posteriori* Kant introduce la formulación del *Imperativo categórico:*

> Como he sustraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda más que la universal legalidad de las acciones en general; que debe ser el único principio de la voluntad; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal.* Aquí es la mera legalidad en general –sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones– la que sirve de principio a la voluntad, y tiene que servirle de principio si el deber no ha de ser por doquiera una vana ilusión y un concepto quimérico[12].

Si analizamos el imperativo categórico es importante destacar algunos aspectos. En primer lugar, en su formulación se deja en claro que el terreno de la ética se vincula enteramente a la cuestión del obrar, es decir, de la acción. En segundo lugar, aparece la noción de autonomía de la cual proviene la máxima, entendiendo por la misma, en los propios términos de Kant, todo principio subjetivo del querer. Y, en tercer lugar, un querer que esa máxima se transforme en ley universal, vale decir, que de lo subjetivo pasemos a lo universal u objetivo.

---

8 Incluso Kant hace mención a inclinaciones por motivaciones inmediatas y por inclinaciones mediatas.
9 "La voluntad *divina* y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el *deber ser* no tiene lugar aquí adecuado porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley. Por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; verbigracia, de la voluntad humana". (Kant: 1983, *Op. Cit.,* p. 61).
10 Kant (*Op. Cit.*, p. 38).
11 Robles, Gustavo (2018) "Kant, Adorno y la crítica al sujeto moral". En: Casuso, Gianfranco; Serrano, Justo (eds.) *Las armas de la crítica*. Barcelona, Anthropos. En Memoria Académica. Disponible en:http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.689/pm.689.pdf, p.271.
12 Kant (*Op. Cit., p. 41).*

Una vez establecido los aspectos más nodales de la ética kantiana, si bien de modo escueto, es menester profundizar en algunas de las críticas que se le hicieron en el transcurrir de la filosofía, comenzando por Adorno, quien nos va permitir retrotraernos a Hegel y concluir luego con Lacan.

LA CRÍTICA DE ADORNO AL IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO

El objetivo de este apartado es tomar algunos aspectos de la crítica que realiza Adorno a la ética kantiana tal cual se desarrolla en su trabajo intitulado *Problemas de la filosofía moral*. Nos concentraremos específicamente en su lección 14 para dar cuenta de la caracterización que allí se efectúa del *Imperativo Categórico*.

Un primer punto a tener en cuenta reside en la hermenéutica que el exponente de la Escuela de Fráncfort realiza de la ley moral kantiana, la cual es interpretada siempre en términos de dominio de la naturaleza, tanto en sentido externo, cuestión que en la *dialéctica de la Ilustración*[13] estará más que presente, como de la naturaleza interna. Pues tengamos presente que en el contexto kantiano todavía se sigue pensando una antropología de la naturaleza humana. Así, y a pesar de las grandes diferencias entre la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la Razón Práctica*, habría un elemento fuertemente en común: la pulsión humana de dominio que conlleva la reducción de todo lo existente al despotismo de la unidad a partir de un *sujeto trascendental.*

En lo que atañe al segundo tipo de dominación (*la naturaleza interna)*, Adorno aclara que esta tendencia a negar los impulsos ha sido una constante en la historia de la filosofía en su línea hegemónica desde la antigüedad, incluso el propio Freud puntualizó que la noción de cultura supone la renuncia a cierta satisfacción pulsional. En los propios términos del filósofo alemán:

> La diferencia que él establece (se refiere a Freud) es entre dos formas de renunciamiento a los instintitos. Por un lado, como represión, esto es un comportamiento que no atiende a este renunciamiento, sino que desplaza los impulsos al inconsciente y produce en su lugar un tipo problemático y precario de satisfacción sustitutiva, y por otro lado, como renunciamiento consciente en el que también el comportamiento impulsivo es colocado bajo el primado de la razón. Esto es muy similar a lo que sucede en la ética kantiana, de modo que si se fijan en este punto decisivo verán que en relación al control de los impulsos coinciden tanto lo extremadamente antipsicologista ética kantiana y el extremo psicologismo, o si lo prefieren, la extremadamente psicológica teoría de Freud[14].

Paso seguido, Adorno introduce el argumento de la autoconservación, cuestión muy presente en el fundador del psicoanálisis, tanto en lo que atañe a las pulsiones de autoconservación como a la dialéctica entre el principio de placer y el principio de realidad, pero que también resulta una categoría recurrente en la historia de la teoría y filosofía política. Por ende, el iusnaturalismo moderno aparece como un fiel reflejo de lo que estamos diciendo, pues basta pensar a Hobbes como uno de los pensadores más claros en connotar que la primera ley natural consiste en preservar en el *ser.* Otro tanto podría decirse de Spinoza e incluso del propio Kant. Razón por la cual Adorno hace suya una cita de la *Crítica del Juicio,* más específicamente del parágrafo 64, en se sostiene, en palabras del propio Adorno, "que los organismos parecen estar construidos

---

13 "El iluminismo es totalitario. En la base del mito el Iluminismo ha sido siempre antropomorfismo, la proyección de los subjetivo sobre la naturaleza. (…) El iluminismo reconoce *a priori,* como ser y acaecer sólo aquello que se deja reducir a una unidad; su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa. En eso no se distinguen sus reversiones racionalistas y empiristas (…) La multiplicidad de las figuras queda reducida a la posición y el ordenamiento, la historia al hecho, las cosas a la materia". Horkheimer; Adorno (1987) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, p. 1.

14 Adorno, Theodor W. (2019) *Problemas de Filosofía moral.* Buenos Aires, Las cuarenta, p. 257.

según el propósito de la autoconservación, entonces se concluye que el comportamiento racional del ser humano es racional en la medida en que sirve a este principio"[15].

Sin embargo, a dicho pensador parece interesarle demostrar cómo pese a esta idea de autoconservación, la sociedad está organizada de forma irracional, pues ella incumple la promesa de compensación que supondría la renuncia a estos impulsos. Será a partir de estas consideraciones que echará entonces mano de la categoría de fetichismo.

Adorno aplica tal noción al imperativo categórico kantiano, pues de lo que se trataría en aquél es del renunciamiento absoluto a todo tipo de inclinaciones, pero la paradoja de ello es que así se produce que el formalismo y rigorismo que connotan el *Impertaivo categórico* resulte imposible de cumplir si consideramos a los hombres de carne y hueso. Adorno extrema la cuestión para mostrar que la pureza del imperativo moral excluye cualquier remota gratificación, incluso de la acción moralmente buena. De esta forma, y acuñando el sentido clásico de ideología como dispositivo de ocultamiento, Adorno aduce que de lo que se trata es de ocultar este falso balance que se da entre la negación de los impulsos y el dominio de la naturaleza, pues de lo contrario, cuando desvelamos tal relación, desvelamos también el aspecto irracional de lo racional, tal como ya sugerimos anteriormente. Sin embargo, no se trataría de mostrar lo irracional como la *otredad diferente* de la razón, sino de mostrar, con el sentido más fuerte del término, como la razón ilustrada genera sus propios monstruos[16]. La conclusión no se hace esperar, y en tal sentido, Adorno afirma lo siguiente en una luminosa cita:

> Se podría decir –y este me parece que es el punto más decisivo de la crítica de la filosofía moral kantiana– que está presente aquí un caso modelo de fetichismo, que la teoría del imperativo categórico fetichiza el renunciamiento, es decir, que el imperativo se hace independiente de su compensación (…) y que es elevado así a algo existente en sí mismo, a un bien en sí. Así es como la aturdida e ingenua conciencia, llamada de forma particularmente engañosa como conciencia moral, hace creer a los seres humanos que renunciar a algo es bueno por sí mismo, sin que se nos diga claramente en qué debería consistir lo bueno del renunciamiento"[17]

Por otro lado, Adorno concluye su lección mostrando el reverso complementario que se da entre una filosofía que se hace eco del principio adjudicado el jesuitismo del *fin justifica los medios*, en un extremo, y su intento de elevar la máxima subjetiva a ley universal, hecho que siempre llevaría al antagonismo entre el individuo y lo colectivo. Por ende, concluye:

> una razón puramente objetiva, separada de los intereses de los sujetos, de su autoconservación, tal y como ocurre en la filosofía moral kantiana, entonces esto sería también problemático, ya que, si los seres humanos no fuesen considerados en la instauración de un mundo ético, hablando en términos de Hegel, todo se convertiría nuevamente en pura y simple heteronomía (Adorno: 1987, p. 270).

La propia referencia de la cita a Hegel nos brinda entonces la posibilidad de explicitar algunas de las críticas más relevantes que tal pensador efectuó al imperativo categórico.

---

15 Adorno *(Op. Cit.*, p. 257).
16 Justamente este patrón de reducir todo lo real a la fenoménico, de comenzar a pensar la naturaleza solo en términos cuantitativos, productivos, hace, para decirlos en términos freudianos, que retorne con fuerza demoledora aquello reprimido. Lectura que la primera mitad del siglo XIX, específicamente el Romanticismo, tuvo en claro en su diatriba contra la Ilustración.
17 Adorno (*Op. Cit., p. 261).*

LA CRÍTICA HEGELIANA AL IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO.

Hegel le critica a Kant que le haya robado a la filosofía su objeto más sublime que es, justamente, el conocimiento de lo absoluto, instancia a superar a través de la dialéctica; de allí que haya incurrido en una filosofía que se nutre de la diferenciación insalvable entre *noúmeno* y *fenómeno.* Tal separación abarca la dimensión antropológica: lo humano perteneciendo tanto al mundo inteligible como al sensible. En esta dirección es muy sugerente la afirmación de Heinz Krumpel:

> Por otra parte, Hegel dirigió su crítica esencialmente a dos aspectos de la concepción kantiana: por un lado, a la separación kantiana del hombre en un ser inteligible y un ser empírico; por el otro, al formalismo de la ley moral kantiana que, según Hegel, en el campo del yo inteligible permanece idéntica sólo consigo misma y deja detenido el contenido social de la conciencia moral[18].

Así, Hegel muestra con agudeza cómo el criterio del imperativo categórico kantiano, al basarse en el principio de identidad formal del entendimiento, excluye toda posible contradicción. Nuevamente el aporte de Krumpel es muy esclarecedor y refuerza aún más lo antedicho:

> En el ensayo sobre los tipos de tratamiento científico del derecho natural, Hegel afirma que la ley moral de Kant existe en la legali-formalidad de la máxima y permanece igual en sí misma, como la posición A=A. Esta identidad formal sería el fundamento para que la autonomía de la legalización no produjese sino tautología.
> *En la fenomenología del Espíritu* (1807), la crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant adquiere un carácter sintético y sistemático. (…) él afirma que lo general no puede ser impuesto a la realidad, sino que siempre está ligado a algo específico o determinado y sólo existe en la unidad y la contradicción[19].

Todas estas críticas que Hegel realiza al *Imperativo categórico* a partir de sus escritos serán retomadas en su obra *La filosofía del Derecho.* Al respecto, recordemos que ya habían sido adelantadas en la *Ciencia de la lógica, la enciclopedia* y *la fenomenología.* Vayamos, por tanto, a algunos parágrafos capitales de la primera de estas obras mencionadas. Escribe Hegel que:

> En cuanto a la acción como tal; el derecho de la objetividad tiene la figura según la cual es una modificación que debe existir en un mundo real, que quiere ser reconocida también en él, y debe adecuarse a lo que vale en ese mundo (…) De igual modo, en el Estado, como objetividad del concepto de razón, la responsabilidad judicial no se limita a lo que se considere o no se considere ajustado a su razón, a una comprensión subjetivista, de la justicia o de la injusticia, de lo bueno o de lo malo, ni a las exigencias que se establezcan para satisfacer la propia convicción[20].

Es claro que para Hegel, asumiendo cierto principio de la filosofía antigua, la acción virtuosa no salta en el vacío, razón por la cual toda praxis supone un mundo real. Como parte nodal de ese mundo real, se inscriben también los posibles otros. De hecho, la acción (que se traduce en derecho) siempre tiene de referencia la *otredad*, al tiempo que necesita ser reconocida. De ahí que la figura del reconocimiento, central en la *Fenomenología del Espíritu*, y consagrada en la *Filosofía del Derecho,* en el que el Estado será su dimensión fundamental, aunque no única. Claro que para Hegel su visión de Estado se vincula a la *eticidad*.

---

18 Krumpel, Heinz (2006) "La crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant: aspectos hermenéuticos de la interculturalidad". file:///C:/Users/Miguel/Trabajo/Miguel/Autores/Adorno/244-1-478-2-10-20120620.pdf, pp.43-4.
19 Krumpel (*Op. Cit.,* p. 44).
20 Hegel, Georg W.F. (2015) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho.* Buenos Aires, Leviatán, parg 132, p. 161.

Es decir, al reino de la auténtica *intersubjetividad.* Reino al que no se puede llegar por el mero camino contractual, que en el fondo se sitúa en el terreno de la mera subjetividad. Por eso Hegel va a referenciar al Estado pensado por el contractualismo, como *Estado del entendimiento,* es decir, un simple medio al servicio de los intereses individuales[21]. Vayamos a otro parágrafo de capital relevancia.

> En tanto es esencial destacar que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber, así como el conocimiento de la voluntad ha obtenido en la filosofía kantiana por primera vez un fundamento y un punto de partida firmes mediante el pensamiento de autonomía infinita (ver parág. 133), entonces la defensa del mero punto de vista moral al no alcanzar el concepto de la eticidad reduce ese mérito a un *vacío formalismo* y a la ciencia moral a una retórica sobre el deber por el deber. Visto así el problema no es posible ninguna doctrina inmanente del deber; se puede tomar una materia del exterior y llegar así a deberes particulares; pero si se parte de la determinación del deber como *falta de contradicción o de concordancia formal consigo mismo*, que no es otra cosa que el establecimiento de la indeterminación abstracta, no se puede llegar a la determinación de deberes particulares ni hay en ese principio ningún criterio que permita decidir si un contenido particular que se considere para la acción es un deber o no lo es. Por el contrario, todo modo de proceder injusto e inmoral puede ser así justificado. La fórmula kantiana más precisa, la capacidad de una acción para ser representada como máxima universal, lleva consigo la representación más concreta de una situación, pero no contiene para sí otro principio que aquella carencia de contradicción y la identidad formal. Que no haya ninguna propiedad no contiene para sí ninguna contradicción, como tampoco que este pueblo o esta familia, etc, no exista, o que en general no viva ningún hombre (…) una contradicción sólo puede surgir con algo que es, con un contenido que subyace de modo previo como principio firme. Solo con referencia a un principio semejante una acción está de acuerdo o en contradicción. Pero en el deber que ha de ser querido solo como tal y no a causa de su contenido, *la identidad formal* es precisamente esto: excluir todo contenido y determinación[22].

Que la autodeterminación de la voluntad es la raíz del deber, es una afirmación que Hegel está dispuesto a asumir, incluso destacando la relevancia que Kant le otorga para caracterizar la dimensión humana desde el primado de la libertad. Al respecto, recordemos que cree como un momento necesario la figura de la moral kantiana entendida como la autorreflexión del individuo, y que si bien dicha figura caracteriza a la sociedad civil y es superada por la eticidad propia del Estado hegeliano, es una superación que lejos de anular conserva tal figura. Por esa razón destaca que el individuo sabe y quiere ser parte de una totalidad, de un pueblo. Pero al mismo tiempo si nos quedamos solo en el terreno de la moralidad, o hacemos de ella un absoluto, Hegel también observa, específicamente en lo que atañe al *Imperativo categórico* que, al no confrontarnos con otras posibles máximas, con otros posibles derechos, al no inscribirnos, nuevamente, en un mundo real, un mundo con un *ethos* ya establecido.

Paso seguido Hegel desarrolla dos fuertes y sugerentes críticas. La primera remite a que en el fondo ese formalismo siempre puede ser llenado por cualquier contenido, incluso perdiendo todo juicio moral, ya que en definitiva se ha renunciado a todo criterio hermenéutico. La segunda, que en la máxima moral kantiana lo que termina anidando son los principios lógicos del entendimiento, tanto el principio de identidad como el principio de no contradicción. En lo que respecta al primero de ellos el grave problema que encierra, extremando la cuestión, es que rechaza toda posible diferencia, justamente porque su otra versión es el

---

21 Al respecto, hay que evitar también el peligro de pensar que Hegel pretende situar al individuo como un medio del Estado. Así, en sus Lecciones sobre la *Filosofía de la Historia* sostiene que "Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son los instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio." Hegel (1994) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I)*. Buenos Aires, Altaya, p. 101.

22 Hegel, W.F. (2015) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho.* Buenos Aires, Leviatán, prg 135, p. 164).

principio de no contradicción. Indudablemente lo que Hegel pone de manifiesto es que Kant rechaza todo movimiento dialéctico, lo que justamente aloja la lógica de la contradicción. Así, Kant al pretender eliminar toda contradicción, termina por eliminar también el terreno concreto de la historicidad y del universo humano, cuya dinámica es justamente el juego de las contradicciones, la lucha por el reconocimiento. Bastaría entonces recordar cómo Hegel analiza la tragedia de Antígona en esta misma línea, contraponiendo así el derecho de Antígona y el derecho de Creonte.

Por otro lado, recordemos que toda la escuela de Fráncfort es una profunda heredera de la crítica de Hegel a Kant. Si tomamos en cuenta la polémica que Adorno mantiene con Popper en relación a la diputa con el positivismo, justamente lo que aduce es que no se puede entender la dinámica social con los principios formales del entendimiento:

> La sociedad es contradictoria y, sin embargo, determinable; racional e irracional a un tiempo, es sistema y es ruptura, naturaleza ciega y mediación por la consciencia. A ello debe inclinarse el proceder todo de la sociología. De lo contrario incurre, llevada de un celo purista contra la contradicción, en la más funesta de todas: en la contradicción entre su estructura y la de su objeto. Tan escasamente como la sociedad se sustrae al conocimiento racional y tan evidentes como son sus contradicciones y las condiciones de las mismas, resultan éstas imposibles de escamotear por postulados mentales extraídos de un material indiferente al conocimiento y que no opone resistencia alguna a los usos cientificistas que por regla general se acomodan a la consciencia cognoscente[23].

LACAN Y LA LÓGICA DE LA PERVERSIÓN: KANT CON SADE

Ahondemos, ahora, en el célebre texto de Lacan intitulado *Kant con Sade*, aclarando que nuestra intención es solo tomar algunos aspectos de las implicancias que para el mencionado psicoanalista tiene la ética kantiana como matriz de la perversión. Vale decir, por qué la filosofía del tocador, como sostiene Lacan, nos da la verdad o la clave de la *Crítica de la Razón Práctica.* Al respecto, es ilustrativo lo que explicita Miller:

> Es una característica común de las dos –perversión y moralidad–querer algo más que el bienestar. La moralidad implica, por ejemplo, el sacrificio: cuando alguien se sacrifica por un valor, es un testimonio moral que existe en la vida humana, en lugar de sólo continuar viviendo se pude morir por una causa. También vemos una causa en la perversión[24]. En ésta hay una causa –la causa del deseo– que, precisamente, puede permitir abrir una dimensión más allá del bienestar[25].

En primer lugar, Lacan muestra como Kant constituye un punto de inflexión con respecto a las éticas tradicionales, equiparable, afirmación nuestra, a lo que en la historia de la filosofía en el terreno de la gnoseología suele referenciarse como *la revolución copernicana.* Así, Lacan sostiene: "Aquí Sade es el paso inaugural de una subversión de la cual, por picante que la cosa parezca ante la consideración de la frialdad del hombre. Kant es el punto de viraje, y nunca detectado, que sepamos, como tal". Al respecto, para entender

---

23 Adorno (1973) "sobre la lógica de las ciencias sociales" En: Adorno, T.W., y otros: *La disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*. Barcelona-México D.F., Grijalbo.

24 Es claro que ese más allá del bienestar apunta a lo que Lacan va a denominar *plus de goce.* Al respecto, es muy importante la influencia que tiene Marx sobre Lacan en tanto Lacan piensa el plus de goce en analogía con *la plus valía.* Desde esta perspectiva, resulta insoslayable la afirmación de Samo Tomšič "Lacan introduce su referencia a Marx de la siguiente manera: "procederé con una perspectiva de homología basada en el orden en que Marx introduce el lugar donde nosotros necesitamos colocar la función esencial del objeto a" (Lacan: 1968, p. 16). Me gustaría centrarme específicamente en esta noción de homología principalmente por dos razones: en primer lugar, porque precisa cómo Lacan describe de forma subsecuente la relación entre plusvalía y plus de goce; y segundo, porque en el término homología, el énfasis sobre la lógica compartida en el campo freudiano y mar-xiano ejemplifica la especificidad del enfoque de Lacan a diferencia de otros intentos por vincular el psicoanálisis y el marxismo". (Tomšič, Samo (2018) "La homología entre Marx y Lacan". *Teoría y Crítica de la psicología 10,* p. 106. http://www.teocripsi.com/ojs/

25 Miller, J-A. (1998) *Elucidación de Lacan, charlas brasileñas.* Buenos Aires, Paidós, p. 231.

la fuerza de esta frase es importante reparar en el significante frialdad, que en el Marqués de Sade podría traducirse como apatía, central en la lógica de la perversión[26].

En segundo lugar, y relacionado fuertemente con lo primero, en tanto exclusión de toda empatía o afección (odio, amor, etcétera) que sería de orden de lo patológico para Kant, Lacan sostiene que el punto culminante de la inflexión kantiana que mencionamos anteriormente radica en una ética que pone el acento en la afirmación del *bien* en detrimento absoluto con la idea de *bienestar*:

> El principio del placer es la ley del bien que es *wohl*, digamos el bienestar. En la práctica sometería al sujeto al mismo encadenamiento fenomenal que determina sus objetos (…) La búsqueda del bien sería pues un callejón sin salida, si no se renaciese, *das Gute*, el bien que es el objeto de la ley moral. Nos es indicado por la experiencia que tenemos de oír dentro de nosotros mandatos, cuyo imperativo se presenta como categórico, dicho de otra manera, incondicional[27].

La diferenciación entre el bien y el bienestar resulta clave para entender la dimensión de goce que genera la ética kantiana cómo lógica de la perversión, especialmente si se tiene en cuenta que el perverso es el objeto de la voluntad de goce que se sitúa en una suerte de identificación con la formalidad de la ley, cuestión que explicaremos ulteriormente.

Si intentásemos realizar una contraposición entre la ética aristotélica y la ética kantiana además de notar, tal como anticipamos anteriormente, que la primera suele caracterizarse por ser un ética material y heterónomo; y la kantiana formal y autónoma, también debe sumarse a las posibles diferencias que la ética aristotélica se orienta en relación a la categoría de bienestar. Al respecto, recordemos que para el Estagirita el fin natural es la felicidad y que la política, como la expresión más completa de la ética, tiene por finalidad no la vida sino el buen vivir. Incluso, Aristóteles es muy realista al sostener que, si bien la felicidad reside en la virtud como ejercicio racional, además de la virtud son necesarios otras variables, muchos de los cuales no dependen de nosotros, como la salud o la buena fortuna. En contraposición, lo que inaugura la ética kantiana es el *estar mal en el bien*, justamente porque se ha desterrado toda posibilidad de bienestar identificado siempre con inclinaciones patológicas. En este aspecto en particular es muy revelador un pasaje de la *Crítica de la Razón Práctica,* en donde Kant pone el acento en el dolor como la dimensión más pura de la moralidad: "Podemos comprender *a priori* que la ley moral como motivo dominante de la voluntad, por el hecho de que perjudique a todas nuestras inclinaciones, tiene que provocar un sentimiento que puede denominarse dolor"[28].

Por esta razón Lacan sostiene que para Kant la búsqueda del bien, como bienestar sería un callejón sin salida, porque ese bienestar al ser subjetivo no podría nunca alcanzar el bien en sentido universal. De ahí que Lacan infiera una paradoja a la que nos lleva la ética Kantiana. En los propios términos del pensador francés:

> Retengamos la paradoja de que sea en el momento en que ese sujeto no tiene ya frente a él ningún objeto cuando encuentra una ley, la cual no tiene otro fenómeno sino algo significante ya, que se obtiene de una voz en la conciencia, y que, al articularse como máxima, propone el orden de una razón puramente práctica o voluntad. Para que esa máxima haga ley, es preciso y suficiente que ante la prueba de tal razón pueda retenerse como universal por derecho lógico. Lo cual recordémoslo de ese derecho, no quiere decir que se imponga a todos, sino que valga para todos los casos o, mejor dicho, que no valga en ningún caso si no vale en todo caso[29].

---

26 La categoría de *apatía* en relación a Kant con Sade, fue excelentemente trabajada en SD*ialéctica de la ilustración.* Tengamos en cuenta que fueron Horkheimer y Adorno los primeros en establecer dicha relación.
27 Lacan, J. "Kant con Sade". *Escritos 2*. Buenos Aires, Siglo XXI, p. 728.
28 Kant, I. (1968) *Crítica de la razón práctica.* Buenos Aires, Losada, p. 80.
29 Lacan (*Op. Cit*., p. 729).

Creemos que la cita precedente tiene algunos aspectos de capital importancia para comprender la lógica de la perversión. Sabemos que para Kant la máxima moral de una acción, o una máxima que pretenda ser universal debe excluir toda motivación patológica, pero al mismo tiempo la única forma de encontrarnos frente a la ley es por el camino de dichas motivaciones patológicas, con lo cual la moral siempre deviene conflictividad, es decir, siempre es, para utilizar una terminología nietzscheana, reactiva. Incluso siempre está pensada desde una dimensión negativa, porque sin los motivos patológicos no habría forma de arribar a la ley universal. Pero lo interesante es el plus que agrega Lacan al mostrar que sí nos encontramos con un objeto el cual nunca se pierde. Se trata justamente del objeto voz. De ahí, *la voz de la conciencia*, instancia privilegiada del *superyó* de la cual no podemos escapar. Justamente en el seminario sobre la *Ética* Lacan va a proponer otro tipo de ley que no emane del imperativo superyoico. A su vez, este imperativo categórico exige como condición *sine qua non,* que valga para todos los casos, pero que no quiere decir que se imponga a todos. Sin duda alguna, este es una de las frases más complejas y oscuras del texto de Lacan. Un punto clave para entender el sentido de la frase subyace en los términos por *derecho lógico.* Al respecto, recordemos que la lógica, ya desde el tiempo que es definida por Aristóteles, es una disciplina que se ocupa de la forma correcta de pensar sin importarle el contenido del pensamiento. Sabemos que Lacan le otorga mucha importancia a la lógica, y en determinado momento se dedicó a pensar universales lógicos pero que no tienen existencia real o, mejor dicho, para existir por derecho lógico deben sacrificar toda existencia singular. En otros términos, y para hacer una transferencia al campo de las ciencias sociales, para que exista el *ser* alemán como universal es necesario sacrificar todo aquello que no constituya parte de ese universal: los judíos, los gitanos, los homosexuales, etcétera, pero al mismo tiempo lo que hace ese universal solo puede existir si existen los judíos, los gitanos, etcétera, amén que para Lacan lo universal no existe en lo real, motivo por el cual siempre constituye un registro imaginario.

Otra posibilidad de comprender este calificativo de por *derecho lógico* atiende al aporte realizado por Rolando Karothy, quien equipara la lógica aristotélica a la kantiana en lo que atañe a la idea de universal, y muestra la importancia que tienen el pensamiento de Pierce para realizar una crítica a este tipo de universal que pude prescindir de toda existencia singular:

> El cuadrángulo de Peirce nos sirve para hacer visible lo que está oculto en Aristóteles y en Kant, es decir, que lo universal prescinde de la existencia. Pierce defiende explícitamente, en su desarrollo lógico y semiológico, la existencia contra el *a priori* de lo universal. Cuando Aristóteles considera los enunciados particulares, afirmativos o negativos, da lugar efectivamente a lo que no es universal; pero lo que esconde es que la existencia misma de lo universal prescinde de que exista una cosa que pueda no responder a ello[30].

Unos pocos pasajes más abajo, Karothy continúa reflexionando:

> Alguien critico una vez a Kant y dijo que "parecía" tener las manos limpias. Pero el problema es que Kant no tenía manos, aunque si en realidad las hubiera tenido no hubieran estado tan limpias porque, como Aristóteles, lo que escondía con la tesis del universal es que en función del Bien se podría matar a cualquiera con el objeto de preservar el universal[31].

Concluyamos con Lacan a partir de explicitar el imperativo de goce sadiano, central para entender la lógica del capitalismo:

---

30 Karothy, R. H. (2005) *Una sola gota de semen.* Buenos Aires, Letra Viva, pp. 79-80.
31 Karothy (*Op. Cit., p. 81).*

> Digamos que el nervio del *factum* está dado en la máxima que propone su regla al goce, insólita en tomar su derecho a la moda de Kant, por plantease como regla universal. Enunciemos la máxima: 'Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar de él'. Tal es la regla a la que se pretende someter la voluntad de todos, si una sociedad le da mínimamente efecto por su obligatoriedad[32].

La primera cuestión, radica en que Lacan formula la perspectiva de Sade en términos del imperativo categórico, vale decir, como ley universal[33]. En segundo lugar, aparece también el objeto voz, incluso de una manera más franca, en lo que atañe al objeto voz en el imperativo kantiano, dado que Sade sostiene 'puede decirme cualquiera', revelando que todo deseo es deseo del *otro.* Cuestión que Kant no contempla porque justamente parte de la idea de autonomía y conciencia moral, tal como si la conciencia moral, como dimensión *superyoíca*, no proviniera de mandatos internalizados. A su vez, es muy interesante del parágrafo, la diferenciación entre el sujeto del enunciado: yo (tengo derecho), y el sujeto de la enunciación: el otro (puede decirme cualquiera), con lo cual la perversión puede entenderse como el instrumento de una voluntad de goce que viene siempre del otro, aunque el perverso no lo sepa. Ya sea de la voz de la conciencia, extremando la cuestión cuando hay que decir siempre la verdad, ya sea desde la exterioridad del puede decirme cualquiera. En tercer lugar, el derecho al goce nunca es intersubjetivo, nunca es pensado desde la idea de reciprocidad. Por esa razón, Lacan sostiene que el *pseudo discurso* capitalista no genera lazo social. En cuarto lugar, de lo que se trata en la lógica de la perversión es de dividir al otro (la víctima) hasta provocar la angustia, y al mismo tiempo la identificación del sujeto agente en objeto fosilizado. Ya sea renunciando a las inclinaciones (masoquismo), ya sea mostrándole al otro lo real, en sentido lacaniano, en lo que atañe a la fragmentación del cuerpo, es decir, rompiendo toda unidad imaginaria.

Concluyamos este apartado con una cita de Miller en donde muestra muy bien la dimensión del objeto en la lógica de la perversión:

> La tesis de Lacan es que a través del fantasma sadiano podemos saber que hay también un objeto en la ética kantiana, sin embargo, no es un objeto de la experiencia. Es a partir de ese objeto escondido que podemos conseguir la desaparición de la experiencia. Hay un objeto, es el objeto a. Él hará aparecer la contradicción con todos los objetos de la experiencia. Es lo que se da también en la experiencia de la perversión. Precisamente eso es lo que dice Kant, que no hay un objeto absoluto. Los objetos son modificables, diferentes, etcétera. En la perversión tenemos la idea de un objeto absoluto para un sujeto. Un sujeto que no puede desear sin zapatos (…) El fetichismo es la demostración de ello[34].

Por esta razón, el perverso no es el libertino tal cual puede imaginarse el sentido común, sino el hombre de la apatía, del sistema, de aquel que puede dejar de lado todas sus inclinaciones, hecho que se verifica bien cuando se tiene que reprimir en nombre de la ley, o bombardear a una población con niños incluidos.

---

32 Lacan (*Op. Cit.,* p. 730).
33 Desde esta perspectiva es muy ejemplificadora la afirmación de Tomás Otero que reza que el perverso "se aferra a una ley que reclama el derecho al goce con el rigor del imperativo categórico, donde fuera de ser la víctima la que se degrada en calidad de objeto, es el perverso el que se coagula en la rigidez de un instrumento y a diferencia en la perversión de abolir al otro, más bien se consagra a fabricar otro sin falla". Otero, Tomás (2016) "Acerca del 'Kant con Sade' de Lacan". *Psicoanálisis,* vol. XXXVIII, n 2y 3, p. 369.
34 Miller (*Op. Cit.,* p. 235).

HINKELAMMERT Y EL FETICHISMO DE LA LEY

Vayamos, ahora, a una reflexión acerca del *fetichismo* de la ley, pero tomando la vertiente de la tradición teológica. Para tal propósito nos valdremos del pensamiento de Franz Hinkelammert, uno de los autores más profundos y sugerentes de América Latina, pues logra conjugar diferentes tradiciones como la economía, la filosofía, la teología, la teoría política, entre otras. En esta oportunidad tomaremos como texto central un célebre escrito que lleva por título *La fe de Abraham y el Edipo occidental*[35]. Nos interesa destacar dos aspectos en particular que allí son tematizados. El primero, pone énfasis en el relato del sacrificio de Isaac leído desde dos hermenéuticas antagónicas o, mejor dicho, desde dos tradiciones antagónicas: la *yavista-sacerdortal*[36] y la *Elohísta-profética*[37], para luego abordar brevemente la teología de San Pablo.

Hinkelammert parte de analizar el carácter estructural de los mitos como modo de subjetivación, para utilizar una categoría foucaultiana, y en tal sentido hacer referencia a tres tipos de mitos fundantes de occidente: el mito judío, el mito griego y el mito cristiano, tomando como hilo conductor la cuestión del Edipo. En tal sentido, una de sus hipótesis centrales es mostrar que en la sociedad hebrea nunca hubo un *Edipo* a la manera griega justamente porque Abraham no mata a Isaac en la tradición *elohísta,* pues en la sacerdotal tiene la intención de hacerlo y es detenido por el ángel de Dios*,* mientras que en el Edipo griego el padre manda a matar al hijo, si bien este se salva por una ayuda exterior, siendo luego el hijo quien mata al padre. Aun cuando Edipo no sabía que Layo era su padre, de lo que se trata es del hilo trágico vinculado a la lógica sacrificial del poder. Hinkelammert va a decir por ello que el Edipo cristiano es perfecto, en tanto dios padre manda a matar a su hijo y este obedece, consustanciándose con la voluntad del padre. Con lo cual nunca se plantea la posibilidad de la resistencia en una consagración de la lógica sacrificial. Al respecto, recordemos la importancia que se le asigna al mito en la tradición de la teoría política y el uso que se hace de este. Incluso el propio pensamiento de Freud le asigna un rol fundamental en muchas de sus obras, como es por caso, *Tótem y Tabú con* la muerte del padre de la *horda primitiva,* el regreso del padre muerto y la génesis del *superyó.* Pero lo interesante es ver cómo el núcleo de poder se encuentra fuertemente relacionado con los vínculos familiares primarios. Ya sea para hablar desde la lucha entre los hermanos, incluso como dimensión desacralizada y relaciones de horizontalidad a la manera de Hobbes, ya sea como desde el asesinato del padre o del sacrificio de los hijos como *Ifigenia* o el mismo Jesús.

Por ello, analicemos brevemente el mito de Abraham; mito que tiene un núcleo histórico. Su descripción se encuentra en *Génesis 22, 1-19.* A los fines de este artículo, seleccionaremos solo algunos fragmentos:

> Tiempo después, Dios quiso probar a Abraham y lo llamó: "Abraham". Este respondió: "aquí estoy", y Dios le dijo: "toma a tu hijo, el único que tienes y al que amas, Isaac, y anda a la región de Moriah. Allí me lo sacrificarás en un cerro que yo te indicaré". (…) Llegaron al lugar que Dios le había dicho a Abraham y levantó un altar. Preparó la leña y ató a su hijo Isaac, poniéndolo en el altar, sobre la

---

35 Hinkelammert, Franz (1991) *La fe de Abraham y el Edipo Occidental.* San José, Costa Rica, DEI.

36 "En el S. VI, en el destierro de Babilonia, y luego en el siglo IV, cuando los desterrados vuelven a Jerusalén, son los sacerdotes los que organizan la sociedad alrededor de su dominación. Ellos retoman la tradición que ya se había escrito en el documento yavista, que legitimaba la dominación davídico-salomónica, y la retocan con los agregados que supone la dominación típicamente sacerdotal. Se configura así el proyecto monárquico-sacerdotal, cuyo exponente más acabado es el Levítico". Dri, Rubén (1987) *Teología y Dominación. Buenos Aires, Roblanco S.R.L., p.*80. Para una mayor profundización de las distintas tradiciones bíblicas, se recomiendan: Clévenot, Michel (1978) *Lectura materialista de la biblia.* Salamanca, Sígueme. Pixley, Jorge (1993) *La Historia de Israel vista desde los pobres.* Quito, *Colección Biblia 47.*

37 "En el siglo XIII a.C., se produce la gesta histórica conocida con el nombre de Éxodo. Diversas tribus hebreas logran escapar de la esclavitud egipcia, atraviesan el desierto y se instalan en lo que luego se llamará Palestina. Allí establecen una confederación comapesina que sólo reconoce a Yahvé por Rey. Es el Reino de Dios." Dri, Rubén. *Op. Cit.,* p. 84. Esta teología se basa en la idea de pacto entre las tribus con Yahvé, que es parte del contrato y pone el acento en la idea de don, a diferencia de la teología sacerdotal que hace hincapié en la idea de mancha. "La teología que la expresa será la teología profética y más tarde (siglo II a.C.) la apocalíptica. Es una teología de la liberación vuelta hacia el futuro, hacia la segunda creación. Los profetas nunca parten de la creación del mundo sino en el Éxodo, en las luchas de la liberación del pueblo de la esclavitud" (Dri, Rubén. *Op. Cit., p. 89).*

> leña. Estiró la mano y tomo el cuchillo para degollarlo. Entonces el Angel de Dios lo llamó desde el cielo y le dijo: "Abraham, Abraham" Y él contestó: "Aquí estoy". "No toques al niño, ni le hagas nada".

El pasaje bíblico continúa relatando que Abraham sacrifica un carnero en reemplazo de su hijo. ¿Cómo analizar este texto desde la tradición Elohísta? En primer lugar es necesario atender al contexto socio histórico. Por eso hicimos referencia a que es un mito con un núcleo histórico crucial, ya que como bien sostiene Hinkelammert, era costumbre sacrificar al primogénito ante la divinidad. En tal sentido, si Dios hubiese pedido el sacrificio de Isaac, no hubiese hecho otra cosa que cumplir con lo rutinario de la ley. Vale decir, acota Hinkelammert, que ni Dios ni Abraham hubiesen realizado un acto extraordinario, sino todo lo contrario. Justamente la voz del ángel en coincidencia con la fe de Abraham, exige transgredir la ley en favor de la vida. Así, Hinkelammert sostiene:

> La sorpresa es que ahora aparezca el Ángel de Dios, que pida a Abraham no sacrificar a su hijo. Pide violar la ley, pide una transgresión de la ley de Dios. Pide un acto difícil, que va a confrontar a Abraham con toda su cultura y con toda la sociedad en la cual vive. Pide una ruptura con toda la ley vigente de su tiempo, y por tanto una lucha. Además, como consecuencia va a tener que cambiar su lugar de residencia, que él toma entonces en Bersebá. Probablemente hay persecución de Abraham, por haberse opuesto a la ley. Lo que le pide el ángel, es hacerse libre y ponerse por encima de la ley[38].

Sin embargo, es importante aclarar que no se trata de oponerse a la ley por razones caprichosas o arbitrarias, sino justamente por entender que nunca se deber renunciar a un criterio hermenéutico por el cual la ley pueda ser siempre repensada o que pueda depender de un valor por encima de ella misma, en este caso la propia noción de vida, poniendo en cuestión una lógica del sacrificio. Justamente es lo que se pone de relieve en la tradición elohísta profética. Por ende, traigamos a relación, también, los propios evangelios y la práctica profética de Jesús en lo que entraña mostrar el fetichismo del sábado, al decir que el sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. Pero retomando el texto de Abraham, lo significativo del mismo es potenciar una fe que consiste en transgredir la ley cuando aquella es sinónimo de opresión, y no pensar la fe como un salto al absurdo o una obediencia ciega.

Si nos enfocamos ahora en la tradición sacerdotal, es interesante notar como se llega a las consecuencias contrarias. Especialmente por el agregado de dos frases en el relato que fueron incorporadas al texto por el documento sacerdotal. A Saber:

"Pues ahora veo, que temes a Dios, ya que no me negaste tu hijo, el único que tienes". En esta primera afirmación el ángel de Dios lo detiene porque ya bastaba la disponibilidad de Abraham en sacrificar a Isaac.

"…y no me has negado a tu hijo, el único que tienes". La segunda afirmación se conecta con la bendición que Dios le da a Abraham desde la bendición de multiplicar sus descendientes

Vale decir, que la fe de Abraham se sustenta en esta tradición en su disponibilidad a sacrificar en nombre de la ley.

Queda, por último, la referencia que hace Hinkelammert a la teología de Pablo de Tarso, que se conecta con lo anterior e incluso da un paso más. Reproduzcamos el pasaje del evangelio que toma Hinkelammert para su ulterior análisis:

> En un tiempo, yo vivía sin ley; pero cuando llegó el mandamiento le dio de nuevo vida al pecado, y a mí, en cambio me produjo la muerte; y se vio que el mandamiento, dado por la vida, me había traído la muerte. El pecado aprovechó la ocasión del mandamiento para engañarme y con el mismo mandamiento me dio la muerte (*Rom.* 7, 9-11)[39].

38 Hinkelammert (*OP. Cit.,* p. 16).

39 Es muy interesante la confrontación de este pasaje acerca de la ley tan liberador con el otro pasaje de *Rom, 13, 1-2*: "Toda persona debe

La sugerente lectura de Hinkelammert pone el acento en la diferenciación de lo que entraña una hermenéutica que interpreta el pecado como transgresión a la ley, de la hermenéutica que pone en claro que el pecado, de ahí que se referencia como pecado estructural, se genera en nombre de la ley. Es justamente el segundo caso el que nos posibilita la clave de lectura para entender el fragmento de la carta de Pablo. Por esta razón Hinkelammert sostiene:

> La ley, al provocar la conciencia de los pecados en sentido de transgresiones, elimina precisamente la conciencia de los pecados que se comete por identificación con el pecado estructural. La ley destruye por presentar sus valores como valores absolutos. A este reino de la muerte, que es el orden de la ley, Pablo contrapone el reino de la vida, que es un más allá de la ley y del orden institucionalizado[40].

Al respecto, es importante tener en cuenta que de lo que se trata no es de invalidar la ley como dimensión simbólica, sino de pensar la ley como un absoluto, como un incondicionado a la manera del *Imperativo Categórico,* o la ley como un fetiche. cuando es, por caso, el cumplimento de la deuda externa a los países del tercer mundo a costa, incluso, de sus pueblos. De ahí que conectado con esta problemática aparezca también el tema de la deuda, de raíz fuertemente teológica.

A manera de breve conclusión, nos gustaría enfatizar algunos aspectos de nuestro trabajo.

En primer lugar, mostrar la implicancia que supone pensar lo político desde el dispositivo trascendental y su vinculación con la lógica del sacrificio. Tengamos presente que así como Kant piensa una ética en la que es sacrificable toda inclinación, y Sade lleva a un terreno trascendental su idea de naturaleza para justificar la lógica del sadismo, en la actualidad el Neoliberalismo inscribe en un dispositivo trascendental la propia noción de competencia, generando de este modo un tipo de antropología en la que todo lazo social es sacrificable en los altares del dios mercado. De ahí que la lógica del capital suponga una vinculación muy fuerte en donde lo humano se piensa como capital, incluso utilizando una terminología que se ha internalizado en el sentido común sin advertirse su feroz peligrosidad como lo es la de capital humano. Asimismo, también es importante advertir la relación tortuosa del individuo consigo mismo, pues no solo se trata del sacrifico del otro, sino también del sacrificio del sí mismo, en post de alcanzar un éxito, como mandato *superyoíco,* que al ser pensado como trascendental nunca logra alcanzarse, generando consecuentemente, como refería Kant en la ética, un dolor existencial.

En segundo lugar, y relacionado con lo primero, que esta contraposición entre el bien y el bienestar, en favor del primer término, ha posibilitado *un plus de goce* exacerbado por la lógica del capital como pulsión de muerte que Lacan lo equipara al concepto marxiano de *plus valía.*

En tercer lugar, que el problema de pensar la dinámica social y humana extrapolando los principios formales del entendimiento: el de identidad y el de contradicción, lleva a erradicar toda posible diferencia, incluso a criminalizarla.

Por último, que todo fetichismo de la ley, que renuncie a la posibilidad de una dimensión hermenéutica que vaya más allá de esa ley, pero no desde el capricho o la arbitrariedad, justifica los fuertes sistemas de

---

someterse a las autoridades superiores, pues no hay autoridad que no provenga de Dios y las que existen fueron establecidas por Dios. Por eso, el que se rebela contra la autoridad, se rebela contra el orden establecido por Dios, y los que se rebelan preparan su propia condenación". Célebre pasaje que inspiró a Lutero a favor de la nobleza alemana en contra de la rebelión campesina. Daría la impresión que Pablo, de profunda formación farisea, intentara por un lado superar, para decirlo en términos hegelianos, la positividad de la ley judía y, por otro lado, buscara congraciarse con la autoridad romana, posiblemente para poner a salvo las comunidades cristianas, además que él no fue crucificado por alegar su ciudadanía romana. No obstante, creemos que la cuestión de la ley va mucho más allá del contexto judío. Incluso, hasta podría postularse una cierta impronta psicológica, de la que San Agustín será heredero, en relación al tema del deseo como transgresión a la ley.

40 Hinkelammert (*Op. Cit*, pp. 29-30).

represión como instrumento de la voluntad de goce que anida en la propia ley del mercado como principio trascendental.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. y otros. (1973). *La disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*. Barcelona-México D.F., Grijalbo.

ADORNO, T. (2019). *Problemas de Filosofía moral.* Buenos Aires, Las cuarenta.

CLÉVENOT, M. (1978) *Lectura materialista de la biblia.* Salamanca, Sígueme.

DRI, R. (1987). *Teología y Dominación.* Buenos Aires, Roblanco S.R.L.

DRI, R. (1987) *Teología y Dominación.* Buenos Aires, Roblanco S.R.L.

FREUD, S. (1992). *El malestar en la cultura*. *Obras completas.* Buenos Aires, Amorrortu. Vol. 21.

HEGEL, G.W.F. (1994). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I).* Buenos Aires, Altaya.

HEGEL, G.W.F. (2015). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho.* Buenos Aires, Leviatán.

HINKELAMMERT, F. (1991). *La fe de Abraham y el Edipo Occidental.* San José, Costa Rica, DEI.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. (1987). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta.

KRUMPEL, H. (2006): "La crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant: aspectos hermenéuticos de la interculturalidad". file:///C:/Users/Miguel/Trabajo/Miguel/Autores/Adorno/244-1-478-2-10-20120620.pdf

KANT, I. (1968). *Crítica de la razón práctica.* Buenos Aires, Losada.

KANT, I. (1983). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, colección Austral.

KANT, I. (1984). *Teoría y Praxis*. Buenos Aires, Leviatán.

KAROTHY, R. H. (2005). *Una sola gota de semen.* Buenos Aires, Letra Viva.

LACAN, J.. "Kant con Sade". *Escritos 2*. Buenos Aires, Siglo XXI

MILLER, J.-A. (1998). *Elucidación de Lacan, charlas brasileñas.* Buenos Aires, Paidós.

OTERO, T. (2016). "Acerca del 'Kant con Sade' de Lacan". *Psicoanálisis,* vol. XXXVIII, n 2y 3.

PIXLEY, J. (1993). *La Historia de Israel vista desde los pobres.* Quito, Colección Biblia 47.

ROBLES, G. (2018) "Kant, Adorno y la crítica al sujeto moral". En: CASUSO, GIANFRANCO; SERRANO, J. (eds.) *Las armas de la crítica*. Barcelona, Anthropos. En Memoria Académica. Disponible en:http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.689/pm.689.pdf

TOMŠIČ, S. (2018) "La homología entre Marx y Lacan". *Teoría y Crítica de la psicología* 10. http://www.teocripsi.com/ojs/

BIODATA

Miguel Ángel ROSSI
Doctor en Ciencia Política. USP, Brasil. Profesor Titular Regular de la Cátedra de Filosofía. Universidad de Buenos Aires (Argentina), Facultad de Ciencias Sociales y Asociado a cargo de la Cátedra de Teoría Política y Social I. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales. Investigador Principal del CONICET (IESy P de Pat). Universidad San Juan Bosco. Director de la revista *Anacronismo e Irrupción, revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*. Instituto de Investigaciones Gino Germani (revista con indexación internacional). Codirector del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad San Juan Bosco, Chubut, Argentina. En la actualidad dirige los siguientes proyectos de investigación: "Crítica al sustancialismo de la concepción liberal de los derechos. Implicancias para la subjetividad, el lazo social y la estatalidad, a partir de reactualizaciones contemporáneas de la lectura de Hegel". del proyecto PICT 2017-2019; El lazo social como problema en la Teoría y Filosofía Política Contemporánea. UBACyT, 2016-2019. Autor de artículos y capítulos de libros a nivel nacional e internacional. Su último libro: *Lecciones sobre la Política de Aristóteles: libros I, III y VI.* Buenos Aires, Miño y Dávila, 2018. MAIL: mrossi@lorien-sistemas.com

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ARTICULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 125-136
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Visión crítica del Cepalismo y del Jesuitismo en la filosofía de la liberación de Juan Rivano

Critical visión of Cepalism and Jesuitism in the philosophy of liberation by Juan Rivano

Alex IBARRA PEÑA
alexibarra2013@gmail.com
Universidad Católica Silva Henríquez, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740092

RESUMEN

En este artículo pretendo mostrar parte de la originalidad del filósofo chileno Juan Rivano. Recurro a la presentación de dos ideas críticas a un par de corrientes teóricas que son fundamentales para otras filosofías de la liberación latinoamericanas que gozan de mayor difusión. Presentaré a este filósofo chileno desde una perspectiva cercana a las teorías poscoloniales desde su crítica al universalismo filosófico y su intención de llevar a cabo un pensamiento situado.

Palabras clave: Filosofía de la liberación, marxismo latinoamericano, estudios poscoloniales, filosofía chilena, ideología.

ABSTRACT

In this article I intend to show part of the originality of the Chilean philosopher Juan Rivano. For which I resort to the presentation of two critical ideas to a couple of theoretical currents that are fundamental to other Latin American liberation philosophies that enjoy greater diffusion. I will present this Chilean philosopher from a perspective close to post-colonial theories from his critique of philosophical universalism and his intention to carry out a situated thought.

Keywords: Liberation philosophy, Latin American Marxism, postcolonial studies, Chilean philosophy, ideology.

Recibido: 10-01-2020 ● Aceptado: 25-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

EL CONFLICTO Y LA FAMILIARIDAD DE LAS CATEGORÍAS

Me parece importante desligarse de la idea de que la "teoría de la dependencia" es la condición necesaria para determinar lo que es una filosofía de la liberación, aunque es lícito aceptarlo como una posibilidad al interior de algunas versiones que la consideran como elemento central. Por cierto, esta posibilidad es la más difundida, sobre todo si partimos reconociendo la importancia que tienen la obra de Zea y la de los filósofos de la liberación que participaron del movimiento argentino que aparece en la década de los setenta. La tesis central que defiendo es considerar algunos planteos filosóficos liberacionistas a partir de otras categorías alternativas distintas a la de dependencia. En algún sentido estas categorías alternativas junto a la de dependencia podrían presentarse como familiares entre sí.

De este modo se puede postular una multiplicidad de categorías que podemos distinguirlas tentativamente del siguiente modo: "cultura de la dependencia", "cultura de la servidumbre" y "cultura de la dominación". Se puede determinar con claridad que son categorías distintas, pero que refieren a una suerte de contenido común, en este caso: nuestro continente víctima de la explotación y de la colonización. Resulta útil, para el establecimiento de la aceptación de distintos tipos de filosofías de la liberación, recurrir al criterio de la familiaridad que asume la relación entre las categorías que acabo de mencionar, incluso en la posibilidad de ser entendidas en conflicto o considerándolas más bien en tensión. Es necesario no sólo darse cuenta de las diferencias entre éstas, sino que también de la relación que las emparenta para poder considerarlas al interior de una misma tradición filosófica compuesta por concepciones no necesariamente homogeneas, así se puede comprender una apelación a la pluralidad filosófica apartada de visiones relativistas. Revisarlas como una tensión permite la instalación de una situación dialéctica, la cual al ser representada por distintas escenificaciones otorga pluralidad de significados que pugnan por una mejor pertinencia significativa del contenido común que comparten. Es en la multiplicidad conceptual o categorial donde hay que buscar y evaluar una mayor pertinencia significativa. Entiendo la pertinencia significativa no sólo como algo que permite mayor claridad conceptual sino que también presta utilidad desde una perspectiva epistemológica evolucionista para las representaciones.

La dialéctica de la tensión categorial que vengo aludiendo, debe entenderse como intento de superación. En el sentido de que la superación no implica la eliminación de una categoría por otra, dado que las estamos reconociendo como familiares, el paso de una categoría a otra aportaría el develamiento ideológico, exigiendo un reconocimiento a distintas posibilidades categoriales amparadas en límites que marcan una frontera de una suerte de identidad compartida, es decir la presentación de distintas alternativas para un problema común. Es lo que conviene considerar como parte de la aceptación y reconocimiento de una pluralidad que ayuda al establecimiento de distintas concepciones, en este caso filosóficas, al interior de una misma tradición de pensamiento liberacionista.

En relación a la posibilidad de un conflicto categorial, lo que veo es que son categorías que no se oponen radicalmente entre sí, es decir una es alternativa de la otra. En esta operación lo que pretendo no es una actitud negadora, asumo más bien un criterio epistemológico evolucionista como el que la filósofa usamericana Susan Haack ha rescatado en las propuestas teóricas de los paradigmas al interior de las revoluciones científicas de Kuhn y del falibilismo en Popper. Dicho criterio amplía la reflexión metedológica, ya que considera la diferencia en relación, es decir la diferencia no implica necesariamente la negación. Por lo tanto, el conflicto no implica una reducción, de ahí que apele, más bien a la relación de familiaridad desde la concepción wittgensteniana.

Una concepción filosófica liberadora entendida desde la aceptación de la teoría de la dependencia, como se puede desprender de lo que he venido exponiendo como sello característico en la versión más difundida de la filosofía de la liberación, resulta un eje articulador para la discusión que considera la perspectiva de la familiaridad que pretendo integrar, se debe considerar la admisión de posibilidades de propuestas alternativas y diferentes desde otras representaciones, categorizaciones y conceptualizaciones. No es desencaminado pensar que se cuenta con una robusta filosofía de la liberación arraigada principalmente en el movimiento

filosófico argentino que demanda a la teoría de la dependencia como soporte fundamental en su crítica al neocolonialismo. Pero, no por eso resulta estéril la revisión de las propuestas alternativas que considero están presentes en la producción filosófica de Augusto Salazar Bondy y de Juan Rivano, que más bien eluden a la teoría de la dependencia.

El entramado temático que permite esta diversidad categorial fortalece la dinámica transformadora de la filosofía de la liberación, al hacer de ésta una teoría compleja en el sentido positivo que se puede extraer de las teorías de la complejidad que hoy vienen siendo reconocidas y valoradas. Sabido es que ni siquiera en el grupo argentino hay una sola propuesta de filosofía de liberación, y que además en ella encontramos un diálogo abierto con las ciencias sociales y con la teología de la liberación (Cerutti: 1983), lo que posibilita la configuración de un mayor pluralismo teórico. Su riqueza teórica está en que desde su origen no persigue una visión homogenizante, al igual que en las manifestaciones actuales que devienen las filosofías de la liberación más propias de nuestro siglo, tales como aquellas que incorporan las perspectivas del género[1] o de lo indígena[2] desde fuera del ámbito de producción académica, pero que logran interpelarlo, o si se quiere ser un poco más optimista, fisurarlo.

RIVANO Y LA TEORÍA DE LA DEPENDENCIA

Pues bien, en el caso de Rivano no hay referencias críticas ni polémicas a la teoría de la dependencia, a diferencia de Salazar Bondy que sí pretende discutir dicha categoría, tal vez en estos planteamientos entregados en textos menos conocidos o estudiados, encontremos un fundamento teórico distinto que permita diferenciarlo desde otra perspectiva con la producción filosófica de Zea –con el cual sabemos había polemizado sobre otras cuestiones concernientes a la producción filosófica latinoamericana las cuales ya han sido bastante relatadas- y con la producción teórica de los filósofos de la liberación argentina que junto con Zea conocían sólo parte de su obra. Aún sigue siendo escaso el conocimiento de la obra del filósofo peruano más allá de la conocida polémica que fue rescatada, al parecer inicialmente, por Horacio Cerutti en *Filosofía de la liberación latinoamericana* referida por varios estudios posteriores.

El maestro David Sobrevilla, en un encuentro de especialistas en la obra de Augusto Salazar Bondy realizado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima expuso lo siguiente[3]: *"Nosotros no iríamos tan lejos como para reclamar la paternidad de la filosofía liberacionista para el pensamiento de Augusto Salazar Bondy, pero si quisiéramos reivindicar que él fue más que un mero antecedente; que en verdad tuvo un papel protagónico en la gestación del movimiento liberacionista"* (Sobrevilla: 2014, pp.15-16). El reclamo de Sobrevilla es que considera que se le ha reconocido poca importancia a Salazar Bondy en el interior de la filosofía de la liberación argentina.

Además de eso habría que hacer notar que en el filósofo peruano marxista hay una formulación liberacionista propia y distinta con una riqueza mayor desde el punto de vista ideológico a la del movimiento argentino que como hemos ido adelantando alberga en varios de sus representantes convicciones

---

[1] Aportes interesantes para una filosofía liberadora de la mujer ha realizado la socióloga y activista chilena Julieta Kirkwood, en textos tales como *Ser política en Chile: las feministas y los partidos* (1982), *El feminismo como negación del autoritarismo* (1983), *Feministas y políticas* (1984), *Tejiendo rebeldías: escritos feministas de Julieta Kirkwood* (1987), *Ser política en Chile: los nudos de la sabiduría feminista* (1990). La socióloga e historiadora argentina Dora Barrancos ha dicho refiriéndose a Julieta Kirkwood: *"No hay dudas de que representa una de las principales mentoras de la teoría feminista latinoamericana; y cuando se señalan los límites que ésta tiene en nuestros países –dada nuestra incapacidad (se alega) de conceptualizar de modo original–, las contribuciones de Julieta se interponen como una desmentida. Los problemas que enfrentó constituyen un escudriñamiento notable de las relaciones de clase y género en América Latina, relaciones atravesadas crucialmente por el imperativo de la acción política que se propone socavar la concentración de la riqueza y la exclusión de las mayorías"*. A modo de comentario Cecilia Sánchez ha remarcado que la interpretación de Kirkwood está amparada en una clave de lectura bouvariana, dicha precisión supongo no invalida la interpretación que señala Dora Barrancos.

[2] Alguien que ha avanzado en esta interpretación de lo indigenista es el filósofo argentino Gustavo Cruz en *Reorientaciones temáticas y giros conceptuales en la Filosofía de la Liberación contemporánea*. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba, 2009.

[3] Tuve la suerte de ser invitado a este encuentro junto a Horacio Cerutti, María Luisa Rivara de Tuesta, Raimundo Prado, Adriana Arpini, Pablo Quintanilla y Roberto Mora, gracias a la iniciativa del filósofo peruano Rubén Quiróz.

antimarxistas. Considero que esa distinción no lo excluye de la clasificación de ser un filósofo de la liberación con independencia de las diferencias sostenidas con el grupo argentino y con Zea.

Por su parte, Rivano no elabora una discusión explícita con la teoría de la dependencia, ya que no aparece haciendo ningún tipo de confrontación categorial o conceptual con ésta. Pero claramente, tampoco se presenta como un defensor o apologeta de dicha teoría que venía siendo elaborada desde las ciencias sociales por el cepalismo con domicilio en Chile; tampoco sostiene un debate que implique interlocución con la obra de Salazar Bondy, Zea o los filósofos de la liberación argentina. Por lo tanto, no se puede suponer que Rivano se encuentre siendo partícipe *activo* de esta discusión dada al interior de la filosofía latinoamericana.

La inclusión de Rivano, en una tradición de pensamiento anticolonialista y situada, no sólo es una perspectiva novedosa sino que viene a incrementar la reflexión sobre la liberación al interior de las filosofías nuestroamericanas aceptadas, ya que no ha sido considerado en los distintos estudios acerca de la filosofía de liberación, pero tampoco en compilaciones sobre los filósofos latinoamericanos, que limitan la reflexión a la concepción liberacionista del movimiento argentino. Esta inclusión aporta a aquellos planteos que hacía el filósofo mendocino Arturo Roig en cuanto a que de esta pluralidad categorial se establecen desplazamientos para nuevos comienzos del filosofar. Sin duda, está pendiente una gran tarea en el estudio de nuestros autores que permanecen en la invisibilización, el corpus de los filósofos latinoamericanos es muchísimo más amplio que el que presentan investigaciones ya realizadas.

Considerando los textos revisados, es claro que no aparecen referencias al grupo argentino de filósofos de la liberación, ni a Salazar Bondy y tampoco a los teóricos de la CEPAL. Cuando Rivano refiere a Latinoamérica pretende polemizar con los filósofos latinoamericanos que abordan cuestiones ontológicas y fenomenológicas para exponer su crítica irónica a este tipo de filosofía, es decir tiene en cuenta a una generación de filósofos anteriores, tales como los ya mencionados: Wagner de Reyna, Ernesto Mayz Vallenilla, Héctor Murena, Abelardo Villegas, entre otros. Sobre otras manifestaciones de la filosofía latinoamericana -como advertí más arriba- dice que prefiere no entrar a comentar aquellas visiones que le parecen más importantes y mejor fundadas, debido a su interés por polemizar.

De este modo, sólo queda un espacio para realizar una inferencia débil, en cuanto a que los filósofos de la liberación podrían ser considerados en este grupo no aludido en la crítica, dado el hecho de cierta simetría temática. Todo ello no sería más que mera conjetura, debido a que en el período en que Rivano escribe sus textos, en América Latina son extrañas las visiones que recogen filosofías de corte materialista. En los sesenta todavía se están desarrollando propuestas que -a grosso modo- podrían ser consideradas liberadoras de aquello que podríamos llamar como liberación ontológica iniciadas a principio de los cincuenta por Félix Schwartzmann contenidas en *El sentimiento de lo humano en América*. Con Rivano desde comienzo de los sesenta, hacia finales de los sesenta con Salazar Bondy y comienzos de los setenta con el grupo argentino contamos con planteos que advierten una concepción de la liberación en sentido materialista, dada las condiciones económicas impuestas en el continente por el neocolonialismo.

Entonces, ¿qué elementos comunes podemos advertir entre Rivano y el resto de los autores que he ido mencionando? En primer lugar, repasaré el uso de conceptos en los textos que son parte de lo que se puede considerar como una forma de uso categorial. Conceptos como dependencia, miseria, liberación, dialéctica, tercermundismo, explotación, dominación, servidumbre, eurocentrismo, centro, periferia, etc. Hay que notar que algunos de estos conceptos están presentes en la teoría cepalina, por lo tanto se podría sospechar que Rivano no desconoció dicha teoría, sin embargo, al interior de la filosofía disciplinaria de la época -practicada en Chile- no se encuentra al uso referirse a las ciencias sociales. Habría que conceder que estos conceptos eran parte de la sensibilidad de los sesenta dada la difusión que comenzaban a desarrollar las ciencias sociales, como lo han sugerido algunos autores (Devés: 2008; Terán: 2013). Elijo una frase del filósofo argentino Oscar Terán para referir a esta sensibilidad de la intelectualidad de izquierda: *"…se trata, en suma, de unos actores intelectuales constituidos por una coyuntura histórica, por una colocación institucional y social, y por una discursividad"* (Terán: 2013, p.45).

Es relevante este aspecto de lo discursivo, en cuanto que permite la existencia de una comunidad comunicativa determinada por el uso de ciertos tópicos teóricos anticoloniales presentes en propuestas de liberación nacionalistas y entre éstas, algunas con asentamiento en los postulados marxistas en su renacer pos Revolución Cubana. Es también parte del tránsito de una intelectualidad idealista-arielista a otra intelectualidad más política-calibana. Acudimos así a la instalación de esta escena del intelectual dentro de la disciplina filosófica, reconociendo al filósofo que se hace parte de esa sensibilidad más general de la época[4]. Aparece un grupo de filósofos despertando del sueño dogmático, sirve aquí la expresión de Hugo Biagini referida a los intelectuales comprometidos: *"Es el escritor politizado que combate en las barricadas junto con los trabajadores, una tribu literaria poscrita que cuestiona la religión y la propiedad o defiende la emancipación femenina y el amor libre"* (Biagini: 2005, pp.43-4).

Lo que quiero señalar es que en los sesenta el intelectual es actor en un drama de acciones y de pasiones ideológicas, como bien lo escribe Hugo Vezzetti en el estudio preliminar a la última edición del libro *Nuestros años sesenta* de Oscar Terán (Terán: 2013, p.10). Esta disputa ideológica llevó a los intelectuales y concédase aquí incluir a los filósofos -los cuales suelen estar en el cobijo de la institución- a no permanecer neutros en el discurso. Generándose así el ambiente maniqueo entre aquellos que optaron por permanecer fieles a la élite y aquellos que la denunciaron con su crítica, aplican aquí estas frases con las cuales el filósofo argentino Oscar del Barco se refiere a su generación, a pesar de que no es la generación que describimos en esta investigación: *"De alguna manera nuestro grupo cortó amarras con el dogmatismo del Saber, con el asfixiante narcisismo de quienes, por ser los dueños del Sentido, no se equivocan nunca"* (Del Barco: 2008, p.19). El que examina sus ideas con la realidad enfrenta la posibilidad de equivocarse más allá del mero error epistemológico.

Si se aceptan estas dos cuestiones del supuesto conocimiento de Rivano de las temáticas de la teoría de la dependencia -o aunque fuera la mera coincidencia- llevada a cabo por la CEPAL e instaladas en las ciencias sociales no resulta extraño que en sus planteos encontramos alusiones a esta teoría. De hecho en los textos de este filósofo chileno aparece una permanente denuncia y crítica a la dependencia, además de una constante incitación a la liberación. Tanto la crítica como la incitación las justifica a partir de nuestras condiciones históricos-sociales provenientes de la dominación y continuadas por la servidumbre.

En lo que sigue presentaré la visión de la dependencia que aparece en los textos de Rivano. Haré una interpretación que permita ver cierta relación con la teoría cepalina. Todo esto con el fin de ir viendo cómo se dirige hacia la conceptualización de la categoría de servidumbre. Por lo tanto, se requiere poner en contexto la opción crítica por la cual Rivano va a encaminar su pensamiento.

Con esto quiero referir a cierta concepción de la filosofía que todavía permanece en nuestros departamentos de filosofía, ya que es en éstos en donde se enseña la creencia de que la filosofía es una disciplina que encuentra su especificidad en aquellos conocimientos de lo universal y abstracto, ojalá único. Muchos filósofos consideran que dichas orientaciones determinan su quehacer, incluso se las han ingeniado para que la sociedad espere de ellos tal cometido. De este modo, entre más universal y abstracto el lenguaje del filósofo, alcanza mayor aceptación y reconocimiento social. La idea de que entre menos le entendemos al filósofo seguramente mayor es su competencia, no es una idea tan ausente en las representaciones culturales. Sin duda, dicha concepción de la filosofía esconde un fraude, sobre todo en sociedades en donde la filosofía se da en espacios institucionales financiados por el gasto público. A nuestras sociedades no les beneficia una imagen aristocrática de la cultura, de hecho los movimientos sociales en nuestros países están socavando dichas creencias y están construyendo visiones democráticas más reales, acudimos a una constitución democrática que escapa a la élite servicial al sistema hegemónico del poder.

---

[4] Horacio Cerutti, siguiendo un texto de Arturo Roig leído en el famoso Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia titulado "Función actual de la filosofía en América Latina", nos ha hablado sobre la filosofía de los "calibanes", con lo que se quiere destacar al filósofo comprometido con su época y con las condiciones histórico-sociales. Hay que advertir, que este compromiso deviene en la tarea de la "liberación social y nacional" lo que implica una actitud anticolonial. Cf: *Filosofía de la liberación latinoamericana*. pp. 59-65.

El anhelo por cambiar las concepciones burguesas instaladas en nuestra cultura y sus instituciones, suele aparecer de vez en vez en el acontecer histórico, como nos recuerda el ensayista y cineasta Ambrosio Fornet a diez años de la Revolución Cubana: *"El intelectual que se ha politizado al revés, a la europea, siente tarde o temprano la nostalgia de esa función que parecen haberle arrebatado el dirigente y el cuadro político"* (Dalton: 1969, p.41). Los postulados de Rivano, por ejemplo, se encuentran relacionados con todo un sector de la sociedad chilena que aspiraba a la consecución del proyecto político de la Unidad Popular. Es decir, la opción política de Rivano puede ser enmarcada dentro de esa gran cantidad de fragmentos a los que fue aglomerando el proyecto político recién mencionado y que culminó con un Golpe de Estado y su posterior dictadura. El Golpe de Estado fracturó el proceso de liberación nacional que representaba el proyecto político de la Unidad Popular que alcanzaba simpatía y respaldo en la elección del presidente Salvador Allende, figura política que llama la atención en varios de los estudios actuales sobre la vertiente socialista en América Latina, la cual ya avisaba a comienzos de los setenta el filósofo chileno Sergio Vuskovic, extraigo el siguiente fragmento de la contratapa del libro *El pluripartidismo y el proceso revolucionario chileno*:

> El pluripartidismo en la actual etapa del Gobierno Popular (así como mañana en la construcción del socialismo), funciona porque tiene su fundamento en la unidad política y orgánica de la clase obrera chilena, representada por la inescindible unidad socialista-comunista, que es su núcleo viviente.
> Pero el pluripartidismo que se expresa a través de la Unidad Popular, va más allá de las fronteras orgánicas de los partidos obreros. Es un amplio movimiento que integra a marxistas y cristianos, a racionalistas e independientes, que se unen para liberar a Chile del imperialismo, terminar con la oligarquía financiera y agraria y abrir el camino al socialismo en nuestro país, dentro del concepto de Estado de Derecho (Vuskovic: 1973)

Como hemos visto, en algunos estudios sobre la filosofía chilena, se suele decir que Rivano se fue radicalizando en sus opciones políticas, como si esto fuera una razón para decir, que dejaba de ser filósofo al poner atención a las cuestiones histórico-sociales. Hay que entender este tipo de juicios y concepciones de la práctica filosófica en un contexto en donde la filosofía se ha realizado a favor de ideologías conservadoras. Precisamente, el contexto y la concepción filosófica que este filósofo chileno se animó a criticar y a no aceptar como modo determinante de su praxis teórica. Aparece una decisión pensada en esta conversión hacia la actitud del intelectual político, puedo agregar que se manifiesta aquí la actitud del calibán, esa representación de resistencia que ha sido trabajada en el pensamiento latinoamericano, en cuanto a que en esta figura contracultural encontramos a aquel que aprende una cierta práctica cultural de la élite, pero que la utiliza para ir en contra de ésta y no para asimilarse. El calibán aprende la lengua del colonizador y la utiliza para maldecirlo.

LA CRÍTICA AL JESUITISMO

Recordemos la imagen del intelectual comprometido que se puede advertir en el horizonte referencial intelectual para la década del sesenta, aquella que obtuvo Gramsci desde la publicación de *Cuadernos de la cárcel*. Un aspecto de semejanza, poco advertido entre el filósofo chileno y el filósofo italiano es que ambos insisten en una filosofía desligada de la teología, dada la influencia política-conservadora de la iglesia católica. Dicha crítica, a diferencia de otras que ha recibido la iglesia católica, es hecha incluso a la vertiente que suele considerarse más liberadora, ambos colocan el centro de atención en la influencia política de la congregación jesuíta. Cuestión que debe ser atentida actualmente dada la gran influencia que ejerce esta congregación a partir de las distintas universidades que posee ejerciendo una formación ideológica en un sector de un grupo intelectual latinoamericano, no son pocos los filósofos chilenos de los últimos años formados en universidades como Lovaina y Deusto, además es visible la importancia que juegan universidades como las de El Salvador

en Argentina, Javeriana en Colombia, y del empeño en alcanzar influencia por la Universidad Alberto Hurtado en Chile, por nombrar algunas. Gramsci nos alertaba sobre los jesuítas:

> (…) el jesuitismo es un progreso en comparación con la idolatría, pero es un obstáculo para el desarrollo de la civilización moderna representada por las grandes ciudades costeras: sirve como medio de gobierno para mantener en el poder a las pequeñas oligarquías tradicionales, que por ello no luchan sino blanda y flojamente (Aricó: 2005, p.122).

La crítica a los jesuitas viene a ser un apoyo para la consideración de una filosofía de la liberación que aparece desligada de la teología, en sentido práctico se considera un proceso de transformación social que incluso no considera la función social de la iglesia cristiana en nuestro continente. Esta separación entre la filosofía de la liberación y la teología de la liberación, viene a determinar un quiebre y no una unificación de ambos proyectos, distinto al modo en que terminó realizándose en la filosofía de la liberación argentina en donde ambas disciplinas intelectuales permanecieron unidas o por lo menos sin mucho conflicto.

Una filosofía ligada a la teología sufre desmedro, en el pensamiento contemporáneo Cornelius Castoriadis ha dejado clara su apreciación al respecto, abogando por una liberación de la filosofía con respecto a la teología, en palabras del filósofo griego: *"…pensar no es la ocupación de los rabinos, los curas, etc., sino de los ciudadanos que quieren discutir en un espacio público"*. Esta cuestión tiene mucho más sentido para una filosofía que es capaz de formularse en sintonía con posiciones historicistas. Una filosofía de la liberación que asume valoración por la teoría marxista debe plantearse con radicalidad la diferenciación con el quehacer teológico incluso aunque se presente como liberador. Comparto la idea de que la filosofía gana más atendiendo a las ciencias sociales que a la teología. Esta separación de aguas resulta extraña al interior de un desarrollo filosófico tutelado siempre por el tomismo, corriente que persiste al interior de varios departamentos de filosofía por toda América Latina. Dicha persistencia del tomismo no es más que una muestra de la influencia vigente en lo cultural y político por la jerarquía de la iglesia.

Volviendo a Rivano quisiera presentar la crítica que realiza a lo que llama como "el punto de vista jesuita" que viene a ser algo distinto a lo que nos quiere presentar como "el punto de vista de la miseria". Se presentan dos interpretaciones que se contraponen y, que por lo tanto, hay que asumirlas con el componente de rivalidad que tienen entre sí. Entiendo que "el punto de vista jesuita" viene a ser uno de los intentos más sistemáticos de la iglesia católica por oponerse al crecimiento del marxismo en América Latina. En este intento político fue fundamental el trabajo desarrollado por el sacerdote belga Roger Vekemans con fuerte presencia en la Pontificia Universidad Católica de Chile en donde creó la escuela de sociología (cuna del influyente MAPU) y en el reconocido centro de investigación social llamado *Centro Bellarmino* por donde pasaron Norbert Lechner, Franz Hinkelammert y Armand Mattelart; también destacados intelectuales chilenos como Tomás Moulian y Jacques Choncol fueron cercanos al jesuita. Refiriéndose a este proyecto internacional de la política jesuita, Guillermo Barón investigador del INCIHUSA de Mendoza, en una reseña que dedica al libro de Fernanda Beigel titulado *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica* (2011), señala:

> La Compañía de Jesús, siempre a la vanguardia de las nuevas políticas eclesiásticas, encararía el reto activamente, destinando sus mejores recursos humanos e intelectuales a imaginar una nueva sociedad y una "revolución en libertad" dentro de los márgenes de la Doctrina Social de la Iglesia. Es así como luego de la muerte de Hurtado, enviaría al belga Roger Vekemans S.J. para continuar su legado e iniciar un experimento de avanzada en que se conjugaría el compromiso católico con excelencia académica y los más novedosos desarrollos en ciencias sociales (Barón: 2014).

La influencia de Vekemans no sólo se limitaba al espacio académico también realizaba un trabajo ideológico en el espacio público a partir de la revista *Mensaje*, órgano oficial de difusión del pensamiento

social de los jesuitas en Chile. En un artículo titulado "Análisis psico-social de la situación pre-revolucionaria de América Latina" aparecido en el número de diciembre del año 1962 de la revista que acabo de nombrar, planteaba una crítica a las clases oligarcas. Es el texto que le servirá al filósofo de la liberación chileno para tomar distancia polémica con la liberación católica y con el "punto de vista jesuita". Rivano considera que el trabajo intelectual de Vekemans sería un problema en cuanto a que desde una concepción eurocéntrica desvaloriza las posibilidades de las revoluciones que se vienen gestando en América Latina, ya que el jesuita invita a una "revolución metafórica" en el sentido del eslogan de los partidos demócratas cristianos de la "revolución en libertad". Recordemos la significación histórica que tiene la Revolución Cubana y su condición paradigmática como vía de liberación en la década del sesenta para la intelectualidad de izquierda tercermundista entre los cuales contaría a Rivano.

En el libro *El punto de vista de la miseria* dedicará un capítulo entero para polemizar con Vekemans titulado "El punto de vista jesuita", en el cual comenta que en principio era un proyecto mayor que pretendía discutir con toda una corriente jesuita antimarxista incluyendo a Pierre Bigo fundador de ILADES en 1966 y Jean-Ives Calvez reconocido estudioso del marxismo, así lo expresa Rivano en una nota al pie casi al final del capítulo mencionado:

> Mi propósito inicial era reunir en un mismo examen un trío jesuíta: los reverendos padres Bigo, Calvez y Vekemans. Siendo los dos primeros, con exceso, más interesantes que el último, bien pude aprovechar el espacio de otra manera. Sin embargo, aunque Bigo y Calvez llegan de vez en cuando por estos lados a vocear sus fiambres, Vekemans como encargado de los almacenes importa mucha más. Podemos parafrasear el refrán: la sanidad comienza por casa (Rivano: 1965, p.134).

Estos tres jesuitas desarrollaron una intensa reflexión política y económica en conjunto con los postulados de la doctrina social de la iglesia, influyendo en los autores más lejanos al marxismo al interior de la teología de la liberación latinoamericana, como lo ha sostenido el sociólogo francés Malik Tahar cuando señala: *"La afinidad entre sectores jesuitas y la teología de la liberación no es de ninguna manera casual. Antes bien, constituye una clave de lectura esencial para el análisis sociológico de la actualidad de la Compañía y de las dinámicas que implicaron dicha teología"* (Tahar: 2007, p.95). Recordemos que el proyecto de internacionalización de los jesuitas en los sesenta era frenar el crecimiento del marxismo en América Latina, de ahí que Tahar agregue: *"En contraparte, Roger Vekemans y Pierre Bigo fueron líderes de la reacción a la teología de la liberación"* (Tahar: 2007, p.101). Podemos observar como lo ha dicho el jesuita argentino Juan Carlos Scannone distintas teologías de la liberación en su intento de desmarcarse del marxismo de Gustavo Gutiérrez y, más todavía de Hugo Assmann como lo reconoció en una entrevista que me dio durante 2015[5].

Considero importante no sólo estos planteos visionarios de la contradicción que genera la teología a un proyecto de liberación que necesariamente requiere plantearse desde la revolución para alcanzar una real transformación y cambio en el sistema político-social que intervenga en la superación de las condiciones de miseria. Es realmente importante esa capacidad visionaria que tuvo Rivano para preveer el intento político de los jesuitas en América Latina. Además esta crítica aquí desplegada en su característico estilo de polemista permite ver el uso y dominio de los conceptos y categorías provenientes de la teoría de la dependencia generados en la CEPAL. Es plausible que Rivano viera en la conceptualización teórica cepalina, que puede ser considerada como parte del material teórico de Vekemans, una mengua al proceso revolucionario a partir de una estrategia desarrollista. Dicha estrategia desarrollista venía convirtiéndose en una posibilidad moderada para enfrentar al neocolonialismo desde la integración latinoamericana. Se puede decir que el cepalismo desde la teoría de la dependencia presentaba una alternativa científica y de modernización, diferente al proceso de radicalización política latinoamericana influenciada por el marxismo.

---

[5] http://www.lemondediplomatique.cl/Teologia-para-el-pueblo-en-el.html

Esta identificación que supongo hace Rivano entre la figura de Vekemans y la teoría de la dependencia queda evidenciada en afirmaciones como las siguientes:

> (…) el cura belga Vekemans está afirmando el servilismo político al poder norteamericano de nuestros actuales grupos oligarcas, está afirmando la entrega de nuestros valores culturales y sociales por parte de tales grupos, está afirmando también la entrega de nuestros valores económicos, y esto último, particularmente, suponemos que no será alguna entrega teórica, suponemos que nuestro teórico belga implica literalmente la entrega de materias primas, por ejemplo, de cobre, hierro, petróleo; es decir, y desde nuestro punto de vista, Vekemans describe a las clases herodianas (a nuestros oligarcas y plutócratas) como un montón de bandidos (Rivano: 1965, pp.113-4).

Con claridad se muestra a un Vekemans conciente de la dependencia económica, política y cultural. Una de las valoraciones más conocidas a la teoría de la dependencia, tiene que ver con que favorece un proceso de concientización que sirve como impulso al esteblecimiento de nuevas políticas económicas que resultan favorables a América Latina y por extensión a todo el tercer mundo, quedando expuesta la asimetría centro-periferia. Para Vekemans una modernización política implicaría destituir del poder a lo que llama "clase herodiana", que viene a ser la oligarquía tradicional poseedora de la tenencia de la tierra, en su reemplazo podríamos hipotetizar que se requiere de una elite, así lo describe el filósofo chileno: *"Porque el cura Vekemans está, a la verdad, interesado en liquidar a los herodianos; pero le importa también que sea ello, no a la manera marxista, sino como saben hacerlo los jesuitas, también herodianos"* (Rivano: 1965, p.120). Rivano no estará de acuerdo en que la solución a la miseria tenga que ver con este proceso de modernización teórica, más bien va a considerar una perspectiva más ligada a la praxis política de transformación, de ahí que sienta simpatía por el marxismo en cuanto a que éste contituye una vía de cambio social a partir de la revolución, así lo expone en su polémico texto: *"Para esto parece que será siempre necesario hacer ¡pum pum! y usted deberá entonces por la fuerza del Decálogo arremangarse la sotana y poner pies en polvorosa"* (Rivano: 1965, p.124).

El asunto con los planteamientos de Vekemans será principalmente por su superficialidad teórica, ya que su propuesta se limita a un reemplazo de la clase dirigente, pero que no apunta, como sí lo hacía la teoría marxista, al sistema de trabajo capitalista. La propuesta revolucionaria, en cambio, precisamente lo que pretende cambiar es el sistema de trabajo, refiriéndose al texto de Vekemans, Rivano se pregunta retóricamente: *"¿Se ha dicho que el miserable es explotado y que debemos cambiar el régimen del trabajo? ¿Se ha vislumbrado siquiera la índole constitucional de "lo revolucionario" en un mundo capitalista y el sentido, por lo tanto, histórico de la revolución?"* (Rivano: 1965, p.122). Le insiste en la siguiente sentencia: *"Porque si no toca usted el régimen del trabajo, si no elimina su explotación, es reaccionario; si, por el contrario, lo toca, no sea más que con el pétalo de una rosa, es marxista y adiós sotana"* (Rivano: 1965. p.123).

Vekemans no está de acuerdo con la revolución, en cuanto a que ésta implica ejercicio de la violencia. La deslegitimación del uso de la violencia es casi un acuerdo unánime al interior de las políticas democráticas que avalan el sistema capitalista de producción a pesar de la distribución injusta de los bienes, es al interior de estas ideologías políticas en donde hay que enmarcar el "punto de vista jesuita", en palabras de Rivano: *"Cualquier proyecto que respete los términos del adefesio literario que comentamos debe dejar intocada la explotación del trabajo, intocada la plutocracia herodiana, intocado el régimen de propiedad y, así, la fuente de la injusticia y la miseria"* (Rivano: 1965, p.122).

Según el filósofo de la liberación chileno, la estrategia de Vekemans está en proponer al miserable un cambio político sin necesidad de un cambio estructural radical, debido a que no acepta la violencia considerando que pertenece a la actitud del resentido. Rivano replica a esta estrategia sosteniendo que el

anhelo por la transformación radical es la opción del miserable que necesariamente se encuentra resentido y que para cambiar su situación requiere de algo distinto y nuevo.

La apología del sistema capitalista recurre a la defensa a partir del argumento que supone la naturalización, es parte de la estrategia retórica hacernos creer que frente a un sistema dado no hay una forma más sensata de cambio que la de establecer reformas, avalando de este modo una participación social que no se manifieste con el resentimiento a partir de la violencia, así se justifica la participación democrática de un régimen representativo, en donde las decisiones recaen en los elegidos, que sucumben frente a la corrupción que el sistema permite y no sanciona con seriedad. Hay un intento de naturalizar la propiedad y una condena a quien no acepta esta naturalización en cuanto a que se le presenta como un resentido. El argumento opera de este modo: las necesidades se satisfacen con recursos y la manera de conseguir los recursos dependen del esfuerzo, quien se esfuerza obtiene los recursos para su satisfacción; pero es evidente que dicha fórmula no funciona en un régimen de trabajo capitalista o neoliberal como queda demostrado a lo largo de la historia. Entonces ¿cómo es posible que algunos sin esfuerzo tengan satisfechas sus necesidades?, o ¿que aquellos que más trabajan no tengan satisfechas las suyas?

Violencia y propiedad creo que se encuentran en distintos planos, la violencia se justifica en razones éticas, en cambio la propiedad se justifica en razones económicas. La política debe deliberar entre si sus formulaciones se amparan en lo ético o en lo económico. Bajo el régimen capitalista la cuestión es indiscutible, ya que lo que impera es el fundamento económico.

Un tema central en lo político está precisamente en decidir si es el fundamento económico el que debe predominar, o si por decisión histórica apostamos a un régimen de justicia eludiendo la naturalización que ha impuesto su respuesta a favor del capital vía el régimen de trabajo vigente. Así lo va explicitando Rivano en su crítica a Vekemans: *"Usted nunca habla de trabajo explotado, usted pinta a los herodianos como si fueran borrachos enfiestados y nada dice de los medios de producción que están en sus manos; usted psicologiza y fenomenologiza con la cola de la miseria; usted ve la miseria como una definición más del mundo capitalista y no entra en el aparato verdadero de sus condiciones"* (Rivano: 1965, p.129).

Para terminar esta referencia a la crítica a Vekemans y al "punto de vista jesuita", en cuanto estrategia de moderación política que interviene en el proceso de radicalización que se manifestaba a partir de la tendencia a la izquierdización en América Latina pos Revolución Cubana, quiero aludir a uno de los tópicos de moda entre los estudios poscoloniales procedentes de los postulados del argentino Walter Mignolo y del colombiano Santiago Castro-Gómez, entre otros.

Se puede aceptar que entre los poscoloniales se instaló una concepción bipartita entre la modernización-colonización, que sostiene la idea de que la modernización trajo consigo el proceso de colonización, sospechando de que no hubiera sido posible sin este polo trágico. El costo de la modernización desde una perspectiva eurocéntrica resulta necesario y se le entiende como parte del devenir histórico provocado por el proceso de integración de América a la historia universal encabezada por occidente. La misión de occidente se transformó en la integración de los nuevos mundos a un sistema global, dicho "llamado del espíritu" se encuentra presente en varios de los intelectuales que vinieron a América. El jesuita belga no estaría excluido de esta misión "salvífica" desde la cual asume la convicción de que América Latina necesita de ayuda para su desarrollo político que no tendría otro horizonte que la integración a la cultura dominante. Para esto Rivano rescata parte del texto de Vekemans, en el cual advierto el prejuicio de la concepción universalista a favor de la colonización destructiva de formas culturales alternativas: *"Europa, nos dice, y quizás principalmente recibió un inmenso don histórico, que ningún otro sector humano ha recibido en la misma medida: el proceso verdaderamente revolucionario, para su propia conciencia y para todo el planeta, de la gran era de los Descubrimientos y la Colonización"* (Rivano: 1965, p.131). A partir de esta cita afirmo que la posición del filósofo chileno es profundamente crítica a la colonia y asume una actitud crítica de denuncia frente a los discursos que favorecen ideológicamente esta opresión.

BIBLIOGRAFÍA

ARICÓ, J. (2005). *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

ARICÓ, J. (2010). *Marx y América Latina.* Buenos Aires: FCE.

BARCO, O. del (2008). *El otro Marx.* Buenos Aires: Milena caserola.

BEIGEL, F. (2011). *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica.* Santiago de Chile: LOM.

BIAGINI, H. (2005). *Utopías juveniles: de la bohemia al Che.* Buenos Aires: Leviatán. 2ª Edición.

CASTORIADIS, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.

CERUTTI, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.

CERUTTI, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano.* Colombia: Desde abajo.

CRUZ, G. (2009). *Reorientaciones temáticas y giros conceptuales en la Filosofía de la Liberación contemporánea*. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba.

DALTON, R. *et al*. (1988). *El intelectual y la sociedad.* México: Siglo XXI.

DEVÉS, E. (2008). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: Tomo II Desde la Cepal al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos.

GUADARRAMA, P. (1972). "La cultura y la filosofía de la dominación. Apuntes sobre un planteo de Augusto Salazar Bondy". Revista Pensamiento Crítico, Lima.

HAACK, S. (2008). *Ciencia, sociedad y cultura.* Santiago de Chile: UDP.

IBARRA, A. (2011b). "Pensamiento utópico y liberador en América Latina: intento olvidado desde la filosofía chilena". *Revista SOLAR* Nº 6, Lima, pp.171-185.

IBARRA, A. (2012a). "Juan Rivano: filósofo latinoamericano del riesgo". *Revista Intus-Legere*, Universidad Adolfo Ibáñez, , Vol. 6, Nº2, Santiago de Chile, pp.69-84.

IBARRA, A. (2014a) "La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta. Una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano". *Revista Mapocho*, Biblioteca Nacional de Chile, Nº 75, Primer Semestre, Santiago de Chile, pp.59-78.

IBARRA, A. (Comp.) (2012). *Homenaje Félix Schwartzmann. Pensar lo humano y sentir al prójimo desde Chile y América.* Santiago de Chile: Bravo y Allende.

JAKSIC, I. (1989). *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2013. Hay una edición previa de de este libro *Academic rebels in Chile*. Albany: State University of New York.

OLIVEROS, R. (1977). *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. México: CRT.

RIVANO, J. (1962). *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.

RIVANO, J. (1965). *El punto de vista de la miseria*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.

RIVANO, J. (1966). *Contra sofistas.* Santiago de Chile: Autoedición.

RIVANO, J. (1969). *Cultura de la servidumbre: mitología de importación*. Santiago de Chile: Hombre Nuevo.

RIVANO, J. (1995). *Largo Contrapunto*. Santiago de Chile: Bravo y Allende.

ROIG, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.* Buenos Aires: Una Ventana.

ROIG, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra américa.* Buenos Aires: Una Ventana.

SALAZAR, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

SALAZAR, A. (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SCANNONE, J. (2011). *Teología de la liberación y praxis popular.* Buenos Aires: Docencia.

SOBREVILLA, D. (1989). *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú. Volumen 2.* Lima: Hipatia.

SOBREVILLA, D. (2014). "Augusto Salazar Bondy y la Filosofía de la Liberación latinoamericana". En Quiróz, Rubén (Editor), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, Lima: SOLAR/IIPPLA, pp. 11-28. http://www.cecies.org/imagenes/edicion_558.pdf

SWEEZY, P.; WOLF, R.; DOS SANTOS, T.; y MAGDOFF, H. (1971). *Economía política del imperialismo.* Buenos Aires: Periferia.

TAHAR, M. (2007). "La Compañía de Jesús y la teología de la liberación: convergencias y divisiones sociopolíticas del catolicismo contemporáneo en América Latina". *Revista Historia y Grafía*, Nº 29, Departamento de Historia Distrito Federal de México. pp. 95-129.

TERÁN, O. (2013). *Nuestros años sesenta: la formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

VUSKOVIC, S. (1973). *El pluripartidismo y el proceso revolucionario chileno*. Chile: Austral.

WERZ, N. (1995). *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.

ZEA, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

ZEA, L. (1977). *Latinoamérica Tercer Mundo*. México: Extemporáneos.

ZEA, L. (1988). *Discurso desde la marginación y la barbarie.* Barcelona: Anthropos.

BIODATA

Alex IBARRA PEÑA: Estudios de filosofía y teología en la Universidad Católica del Maule, Pontificia Universidad Católica de Chile y Universidad de Chile. Doctor en Estudios Americanos por la Universidad de Santiago de Chile con pasantía en la Universidad de Buenos Aires. Docente de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez donde imparte los cursos de "Filosofía Chilena", "Interculturalidad: pensamiento andino" y "Poetas, músicos y filósofos chilenos".

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ARTICULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 137-143
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Estado y sociedad civil en el siglo XXI: una mirada desde las teorías críticas

State and civil society in the XXI century: a look from the critical theories

Mario Iván URUEÑA SÁNCHEZ
https://orcid.org/0000-0002-8040-6240
mario.uruena@urosario.edu.co
Universidad del Rosario, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740098

RESUMEN

El presente artículo parte de un doble objetivo. Por un lado, cuestionar los fundamentos teóricos sobre los cuales se construyó la idea de Estado como presupuesto de la modernidad occidental y las implicaciones que ello ha tenido en el estado actual de las cosas. Por el otro lado, prescribir planes de acción desde las teorías sociales críticas que inducen no sólo a redefinir las relaciones de poder entre la sociedad civil y las instituciones, sino también a repensar las ideas reproducidas socialmente. Para cumplir con esto, se realiza un análisis documental tendente a hacer una genealogía del concepto de Estado desde las teorías sociales dominantes.

Palabras clave: Estado; sociedad civil; teorías críticas; contrahegemonía.

ABSTRACT

This article is based on a double objective. On the one hand, to question the theoretical foundations on which the idea of the State was constructed as a presupposition of Western modernity and the implications that this has had on the current state of affairs. On the other hand, prescribe action plans from critical social theories that induce not only to redefine power relations between civil society and institutions, but also to rethink socially reproduced ideas. To accomplish this objectives, a documentary analysis is made to make a genealogy of the concept of State from the dominant social theories.

Keywords: State, civil society, critical theories, counterhegemony.

Recibido: 15-01-2020 ● Aceptado: 28-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Tenemos que aceptar la proposición de que no hay nada natural en el orden jurídico, que es un mundo socialmente construido que puede ser construido de manera diferente. Sin embargo, tenemos que dejar a un lado el impulso de recrear ese mundo sobre nuestro propio plano (Kahn: 2001, p.46).

[1]

INTRODUCCIÓN

¿Cómo las teorías críticas permiten entender de mejor manera la forma discordante en que se relacionan Estado y sociedad civil? ¿Qué propuestas podría plantear este marco analítico para superar este *impasse*? Las dos preguntas anteriores parten de la crítica al presupuesto de la modernidad que liga el bienestar de la sociedad civil a la suerte que corre el Estado que la preforma y a una suerte de simbiosis entre ambas instancias. Este artículo pone seriamente en duda las figuras convencionalmente instituidas como "neutrales" o "imparciales", tal como el Estado ha sido publicitado en el discurso dominante. Fenómenos como los Estados Fallidos o Las Nuevas Guerras dan fe de la degradación de la institución estatal en los países de la periferia y en cómo éstos se desempeñan de manera precaria para garantizar los bienes políticos a su población o incluso llegan a criminalizarse para convertirse en verdugo de los ciudadanos a los que se supone deben proteger.

La disconformidad con el estado actual de las cosas dista de recaer en el modo de actuar de las elites políticas y jurídicas. Es imperioso cuestionar con igual vehemencia la visión del mundo heredada de la modernidad occidental. Modernidad cuyo afán civilizatorio trajo por un lado progreso y avances en el conocimiento y por el otro creo un mundo exterior depredador e inequitativo. Tal visión de mundo ha sido condensada y reproducida por teorías sociales, las cuales han fungido como cómplices de los tomadores de decisión al naturalizar y justificar sus actuaciones.

Por lo tanto, Estado y teorías sociales modernas son el centro de indagación de este artículo de reflexión. Más aún, esta iniciativa pretenderá ir más allá de la sola crítica al poder y al saber para desdoblarse en la prescripción de rutas de prácticas de emancipación de los sujetos dominados.

La idea central que postula este ensayo defiende por ende que las teorías críticas[2] brindan importantes elementos para entender la manera en que fue construido socialmente el orden jurídico actual y su figura icónica (El Estado), su interacción con la sociedad civil y para construir un mundo diferente sobre un plano alternativo.

La metodología propuesta para tal fin es la de un análisis documental centrado en una genealogía del concepto de Estado a partir de autores críticos que sirvan para oponer las lecturas dominantes, propias del "sentido común" occidental.

Para desglosar esta idea el presente ensayo se divide en dos partes. La primera parte abordará las dimensiones epistemológicas aportadas por las teorías críticas para observar la construcción social del Estado y su interacción con la sociedad civil y la segunda parte se centrará en las dimensiones ético-normativas de las teorías críticas ante la construcción de un orden distinto.

1. LA IDEA DEL ESTADO: LA MUERTE DEL LEVIATÁN Y EL MITO DE WESTFALIA

Esta parte del ensayo definirá lo que son las teorías críticas para de ahí cuestionar dos problemáticas epistemológicas, a saber: 1) los presupuestos sobre los cuáles se ha erigido nuestra idea de Estado y la relación de éste con la sociedad civil y 2) quiénes y cómo se ejerce la hegemonía en el sistema internacional actual.

---

[1] El presente artículo se inserta en la actividad investigativa del autor en el marco del doctorado en Derecho de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario (Bogotá, Colombia).

[2] Las teorías críticas consideradas para este ensayo serán: los estudios críticos legales, la sociología jurídica, el neogramscismo, el constructivismo, las sociologías históricas neoweberianas y neomarxistas, la teoría crítica, el post-estrcturalismo, algunos feminismos y el postcolonialismo.

Antes de abordar estos dos puntos, es pertinente establecer que las teorías jurídicas, políticas e internacionales tradicionales[3] han brindado una forma muy rígida de entender la realidad del mundo en el que vivimos. Éstas parten de un presupuesto Estado-céntrico en el que alegorías como las del Leviatán o el Gran Hermano nos dan a pensar que sólo pocos actores son capaces de escapar de la omnipresencia de esta organización jurídico-política. Además, la idea del legado de la paz de Westfalia, de la que se deriva que el Estado es soberano y que no permite ningún poder que sea superior al suyo propio, refuerza este imaginario hasta construirlo como un régimen de verdad.

Otra idea incuestionable de las teorías tradicionales referidas es la de la correlación entre la preservación de los Estados y la de los individuos que en él habitan. Es decir, que una vez garantizada la seguridad nacional, también estaría garantizada por extensión la seguridad humana. Esta seguridad humana va de la mano con el tema de los derechos humanos. Da la impresión entonces de que el Estado se debe antes que nada a su nación. No obstante, Eberhardt y Olivet ponen de presente una reversión de esta premisa al plantear que "las últimas dos décadas han sido testigo del sigiloso ascenso de un poderoso régimen internacional de inversiones en que se encuentran atrapados cientos de países y que pone los beneficios corporativos por encima de los derechos humanos" (2012, p. 7).

Este artículo postula como contraparte a las teorías críticas como marcos analíticos más apropiados para entender de mejor manera la anomalía que postulan las autoras. Se entenderá como teorías críticas aquellas cuyo "propósito es llegar claramente al foco de la perspectiva que fundamenta la teorización y su relación con otras perspectivas (para lograr una perspectiva de perspectivas) y de ahí abrir la posibilidad de escoger una perspectiva válida diferente desde la cual la problemática se convierta en una que sirva para crear un mundo alternativo" (Cox: 1987, p. 129).

En primer lugar, las teorías críticas hacen énfasis en que para las teorías tradicionales el Estado es una entidad reificada, presocial y ahistórica. Estas ideas dificultan el modo de entender al Estado y su papel actual. En primera instancia, estas teorías tradicionales naturalizan al Estado como un actor con una racionalidad que le es propia y que responde a un interés nacional egoísta fijado en términos de relación costo/beneficio (Hobson, Lawson & Rosenberg: 2010). Al entender al Estado de esta manera se están dejando de lado 1) las motivaciones y percepciones de sus élites políticas y 2) la influencia que pueden ejercer actores transnacionales no estatales en el proceso de toma de decisión y en la firma de tratados internacionales que no le sean beneficiosos al conjunto de la población nacional. Adicionalmente, al reificar al Estado se le está tratando como un *quién*, como un alguien que responde a las demandas sociales unitariamente.

En segunda instancia, las teorías tradicionales retratan al Estado como una entidad presocial y ahistórica. Esto quiere decir que lo ven como algo creado espontáneamente en un *no tiempo ni lugar*, como una entidad dada y no como algo creado desde un proceso histórico y social. La implicación práctica de una idea tal se traduce en que se piense en el Estado como algo alejado de las relaciones de poder domésticas, algo parecido a un árbitro neutro cuyos intereses no se pueden identificar con los de sectores específicos de la sociedad. Ahí, teorías críticas como las sociologías históricas neomarxistas y neoweberianas nos brindan importantes luces para desmitificar al Estado. Éste surge para ambas teorías en la interacción (lucha de clases u oposición de intereses) entre grupos o clases sociales en la Europa de los albores de la modernidad o incluso después.[4] Además, que no solamente las formas de Estado surgen de factores domésticos, sino que también hay estructuras geopolíticas externas que los condicionan y delimitan su soberanía (Spruyt: 1998).

---

[3] Se entenderá por teorías tradicionales de estas tres disciplinas las teorías *mainstream* que dan por presupuestada la existencia del Estado como prerrequisito de cualquier ordenamiento jurídico. En las ciencias jurídicas estas teorías son sobretodo el iusnaturalismo y el positivismo. En Ciencia Política, las teorías conductistas, normativas, institucionalistas y las de la elección racional. En las Relaciones Internacionales, sobre todo las teorías realistas y liberales.

[4] Para el exponente de la sociología histórica neomarxista Justin Rosenberg le estructura estatal con sus formas de control social y coactivas no existirán antes de entrado el siglo XIX (2010).

En síntesis, es pertinente postular que desde las teorías críticas la figura del Estado no puede ser una cosa que se dé por sentadas, que él no puede ser tomado como un actor unitario y racional y que éste tiene una relación muy estrecha con la sociedad civil, los grupos de presión domésticos y las dinámicas del sistema internacional. Es decir que más que pensar en el Estado como un *alguien* (teorías tradicionales) o incluso un *algo* (como el marxismo ortodoxo) debe pensarse en el Estado como un *dónde* y entenderlo como una construcción social que para nada es trascendente de las relaciones entre actores e intereses.

En segundo lugar, como ya ha sido enfatizado en el punto anterior, las dinámicas que conforman el caparazón estatal también provienen de agentes externos que no solamente son organizaciones internacionales o entidades supraestatales. Tampoco puede decirse que esos agentes externos se imponen exclusivamente por la fuerza a los Estados (puesto que ello contradeciría los principios generales derivados de la soberanía formal de los Estados). Por lo tanto, hay que entender que, así como en el ámbito doméstico hay unas correlaciones de fuerza que condicionan la forma del Estado, también existen esas correlaciones de fuerza en el ámbito internacional.

Aquí, las teorías críticas vuelven a ser útiles al brindar el concepto de bloque histórico[5], el cual excede el concepto clásico marxista de burguesía en dos ámbitos que son de nuestro interés: 1) porque a pesar de que se puede asociar con una clase dominante, este bloque también cuenta con la ideología (y no solo con la fuerza) como factor determinante en el ejercicio de su hegemonía y 2) porque mientras la burguesía es una clase anclada en el Estado-nación, el bloque histórico se desenvuelve en más niveles (incluido el internacional).

Podemos decir entonces que las teorías críticas nos ilustran de mejor modo la forma en que funciona la hegemonía de hoy día. Una hegemonía que combina la coerción con el consenso y que es ejercida por una clase de alcance transnacional que limita el margen de acción estatal, e inclusive se vale de la debilidad relativa de los Estados, para moldear un sistema inequitativo al servicio de un modo de producción capitalista/neoliberal en el que el fin último no sean los individuos sino las corporaciones a las que se debe el bloque histórico (Augelli & Murphy: 1993).

Desde este punto, se hace un llamado a los estudiosos del derecho y la política a considerar visiones teóricas cuya epistemología se desmarque del Estado como única o preeminente unidad de análisis e involucre a otros actores, como las clases sociales, la sociedad civil o al individuo mismo, no solo para observar las prácticas del poder, sino también para determinar quién debe estar en el centro de todo.

2. LA REVOLUCIÓN DE LEALTADES: DEL ESTADO HACIA EL CONJUNTO DE LA HUMANIDAD

Esta segunda parte del ensayo se centrará en los elementos ético-normativos de las teorías críticas para 1) denunciar las prácticas de exclusión/inclusión que han sido propias del bloque histórico y del agenciamiento estatal y 2) proponer prácticas contrahegemónicas que convoquen a los excluidos y transformen el modo en que los humanos se relacionan entre sí.

En primer lugar, y como fue dicho en el apartado anterior, es necesario hacerse a una teoría del Estado que se aparte de visiones voluntaristas en las que éste tiene la capacidad de trascender de las relaciones sociales e imponer obligaciones a todos los individuos (incluido el bloque histórico). Esta afirmación se desvincula de la lista de prescripciones que realizan en su texto Eberhardt y Olivet, particularmente una que llama poderosamente la atención:

---

[5] Claire Cutler retoma la definición de bloque histórico de Gramsci para referirlo como "un *conjunto* complejo, contradictorio y discordante de relaciones sociales de producción (…) Un bloque histórico comprende una unidad entre naturaleza y espíritu (estructura y superestructura), unidad de opuestos y distintos" (2005).

> Del mismo modo que los Gobiernos han aceptado un sistema que actualmente beneficia a las corporaciones a expensas del interés público, también tienen el poder para cambiar dicho sistema. El objetivo de atraer inversiones productivas para satisfacer las necesidades de las personas no puede hacerse efectivo en el contexto del defectuoso marco por el que se rigen los tratados de inversión (2012, p.72).

En este apartado y en el resto de su documento, las autoras caen en el presupuesto de los Estados como actores racionales y unitarios, capaces de modificar las reglas y dinámicas del sistema internacional a voluntad. Para ellas, los Estados "aceptaron" un sistema que actualmente beneficia a las corporaciones y así mismo ellos pueden cambiar ese mismo sistema que crearon. La apreciación de Eberhardt y Olivet desconoce el peso que el sistema internacional y su estructura tienen para constreñir a los Estados a aceptar unas reglas y ceñirse a ellas. Es por esto que la visión de las dos autoras tiende a caer en el reduccionismo y en la sobredimensión del papel estatal.

Otro presupuesto que corre el riesgo de desviarnos del foco de análisis y que también se puede entrever en esta cita es el del Estado como un actor "con buenas intenciones, pero pocas capacidades". Las implicaciones éticas de tal juicio desconocen la forma en que el aparato estatal (que no es lo mismo que el Estado en sí) ha sido instrumentalizado por una clase hegemónica para ejercer supremacía sobre el resto de los grupos sociales. De ahí, que el Estado haya terminado por representar dispositivos y prácticas de inclusión y exclusión patentes tanto en los actos de lenguaje como en la distribución de bienes materiales (Linklater: 1990).

Una teoría del Estado debe indagarse igualmente por la posibilidad de que éste no sea solo una víctima de las disposiciones de una elite transnacional, sino que sea también funcional a este *modus operandi*. Urge de este modo abrir la "caja negra" y ver cómo las propias elites del Estado (y que hablan en su nombre) son parte activa de la exclusión del grueso de la población. El Estado aparece entonces más como un obstáculo que como un facilitador.

En segundo lugar, el cuestionamiento de la manera en que Estado y bloque histórico se relacionan para ejercer la hegemonía no tendrían ningún sentido para las teorías críticas si no existiera una exhortación a la acción. Dicha acción debe pasar necesariamente por el entendimiento de las prácticas de exclusión. Que el campo de estudio en el que nos desenvolvemos no está, como dice Marc Neufeld "'dado' sino que es 'elaborado', por lo cual es capaz de ser 'reelaborado'" (1993). Por ende, se hace imperioso superar la fetichización del Estado. Cuestionables experiencias previas como la revolución bolchevique o la gran marcha de Mao Zedong nos hacen pensar que, si tomamos el Estado como un "instrumento" que las clases subordinadas deben controlar para subvertir el orden preestablecido, la dicotomía inclusión/exclusión no será dirimida, sino que simplemente cambiará de protagonistas.

El llamado, así las cosas, no es por una guerra de movimientos por el control del aparato estatal sino por una guerra de posiciones en las que campo de disputa sea la sociedad civil. Es a construir prácticas contra-hegemónicas que convoquen a los excluidos y transformen la forma en que los humanos de relacionan entre sí (Cox: 1987). Es a trascender los discursos y las metanarraciones que nos han naturalizado un mundo injusto y excluyente y re-crear este mundo desde perspectivas alternativas y más amplias (Ashley: 1988). Es a ver "al otro" no como una amenaza a mi supervivencia sino como un aliado para el logro de objetivos comunes (Wendt: 1992). Es a abandonar la lealtad impuesta e impostada hacia el Estado-nación y volcarla hacia la humanidad como un todo inescindible (Linklater: 1990).

Esta revolución de las lealtades no sería operativa sin el concurso de intelectuales orgánicos contrahegemónicos que cuestionen y desafíen la manera en que entendemos el mundo y nos relacionamos con nuestros iguales. En la transformación democrática de las mentalidades puede haber una interesante estrategia para la emancipación social.

CONCLUSIONES

En el presente artículo pudo verse cómo las teorías críticas abren el debate para entender la realidad opresiva que convoca el sistema internacional actual. Dicha realidad no solamente pasa por la corrupción del Estado y de sus representantes sino por la apropiación de categorías mediante las cuales es entendido el mundo y que son plasmadas por las teorías tradicionales. Por un lado, se vio cómo desde la perspectiva epistemológica estas teorías privilegian un único nivel de análisis (el mezzo o estatal), dejando de lado los ámbitos macro (sistémico) y micro (doméstico). Por el otro lado, las mismas teorías también circunscriben su observación de la realidad a unidades de análisis igualmente excluyentes (los Estados y sus élites políticas), desconociendo unidades societales, sociales e individuales. Las teorías críticas por su parte postulan diversificación y pluralismo para entender una realidad cada vez más compleja y cambiante.

No menos importante es el componente ético-normativo de las teorías críticas. En contraste con las teorías tradicionales, éstas primeras son explícitas a la hora de prescribir mundos alternativos en los que los individuos pasen de sujetos dominados a sujetos emancipados. No obstante, pese a buscar un fin similar, el modo de conseguirlo dista del consenso entre las teorías críticas. La secuencia de revoluciones fracasadas en el siglo XX ha dificultado sustantivamente la teorización de un plan de acción integral para construir sobre planos auténticamente disímiles a los que se cuentan. Peligros como el relativismo, el utopismo e inclusive el nihilismo estarán presentes ente la ausencia de una praxis para la acción realizable.

BIBLIOGRAFÍA

ASHLEY, R. K. (1988). "Untying the Sovereign State: A double reading of the anarchy problematique", Millennium: Journal of International Studies, 17, pp. 227-262.

AUGELLI, E., & MURPHY, C. N. (1993). "Gramsci and international relations: a general perspective with exemples from recent US policy toward the third world", en S. GILL, *Gramsci, Historical Materialism and International Relations* (pp. 127-147). Cambridge, Cambridge University Press.

COX, R. (1987). "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", Millenium: Journal of International Studies, 10:2, pp. 126-155.

CUTLER, A. C. (2005). "Gramsci, Law and the Culture of Global Capitalism", Critical Review of International Social and Political Philosophy, *8:4*, pp. 527-542.

EBERHARDT, P., & OLIVET, C. (2012). Cuando la injusticia es negocio, cómo las firmas de abogados, árbitros y financiadores alimentan el auge del arbitraje de inversiones. Bruselas/Amsterdam: Corporate Europe Observatory y Transnational Institute.

HOBSON, J., LAWSON, G., & ROSENBERG, J. (2010). Historical Sociology. Dans R. A. Denemark, *The international studies encyclopaedia* (pp. 1-40). Londres, Wiley-Blackwell.

KAHN, P. (2001). El análisis cultural del derecho, una reconstrucción de los estudios jurídicos. Barcelona, Gedisa.

LINKLATER, A. (1990). "The Problem of Community in International Relations", Alternatives: Global, LOCAL, POLITICAL, 15:2, PP. 35-153.

NEUFELD, M. (1993). "Interpretation and the 'Science' of International Relations". Review of International Studies, 19:1, pp. 39-61.

ROSENBERG, J. (2010). "Basic problems in the theory of uneven and combined development. Part II: uneveness and political multiplicity", Cambridge Review of International Affairs, 23:1, pp. 165-189.

SPRUYT, H. (1998). "Historical sociology and systems theory in international relations", Review of International Political Economy *, 5:2*, pp. 340-353.

WENDT, A. (1992). "Anarchy is What States Make of it: The Social Construction of Power Politics", International Organization, *46:2*, pp. 391-425.

BIODATA

Mario Iván URUEÑA SÁNCHEZ: Doctor en Derecho, Universidad del Rosario (Colombia); Estudios de doctorado en Ciencia Política, Universidad de Quebec en Montreal (Canadá). Magíster en Geopolítica y Seguridad Global, Universidad de Roma "La Sapienza" (Italia). Politólogo, Universidad Nacional de Colombia. Docente investigador, Universidad La Gran Colombia. Profesor Universidades Rosario, Externado y Sabana. Bogotá (Colombia). Anuario Iberoamericano de Derecho Internacional Penal (ANIDIP). Editor. +57-3164949599/57-1-2970200 Ext. 4292. **Edificio Jockey - Dávila Carrera 5 # 15-37 Piso 2-Oficina 41.** Correo electrónico: mario.uruena@urosario.edu.co.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ARTICULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 144-163
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

El continente martiano en la filosofía política identitaria de Alejandro Serrano Caldera

The Martian continent in the political identity philosophy of Alejandro Serrano Caldera

Juan Carlos RAMÍREZ SIERRA
http://orcid.org/0000-0001-6550-1357
jcramirez@uniss.edu.cu
Universidad de Sancti Spíritus José Martí Pérez, Cuba

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740100

RESUMEN

El trabajo fundamenta el lugar que ocupa como fuente e influencia teórica el ideario martiano en el quehacer filosófico de Alejandro Serrano Caldera. Evidencia la perspectiva común en torno a las ideas que sostienen en una continuidad que profundiza en las causas determinantes de la ausencia de libertades con la que nace la civilización occidental en América. En cada uno de estos pensadores se hace la América nuestra y la filosofía política que brinda a la humanidad en sus alcances y angustias más perceptibles. Se realiza desde este análisis una reconstrucción ontológica que intenta definir al ser en este hemisferio cultural.

Palabras clave: Filosofía Política, humanismo, devenir americano, José Martí Pérez, Alejandro Serrano Caldera.

ABSTRACT

The work bases the place that occupies as a source and theoretical influence the Martian ideology in the philosophical work of Alejandro Serrano Caldera. Evidence of the common perspective around the ideas that they sustain in a continuity that deepens in the determining causes of the absence of freedoms with which the western civilization in America is born. In each of these thinkers our America is made and the political philosophy that it offers humanity in its most perceptible reaches and anguish. From this analysis an ontological reconstruction is carried out that tries to define the being in this cultural hemisphere.

Keywords: Political Philosophy, humanism, becoming American, José Martí Pérez, Alejandro Serrano Caldera.

Recibido: 17-01-2020 ● Aceptado: 29-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Entre las particularidades más notables de la filosofía política en la América nuestra, expresada en la producción del pensamiento filosófico y en otras manifestaciones del pensar y el quehacer identificado o no con este espacio geográfico y cultural, que evidencia además uno de los grandes dilemas identitarios del nuestroamericano, se encuentra en el hecho de ser, por el modo de conformarse en términos epistémicos y desplegarse en los intersticios de la historia, una disciplina que se constituye y define en tensión civilizatoria. La construcción lógica-racional de la modernidad europea, estructurada bajo la forma de totalidad excluyente, condensó los ideales, las aspiraciones y las normas de coexistencia conforme al imperativo de su reproducción irrestricta como condición para el reconocimiento de la existencia.

La totalidad pensada devino, en amplia identificación con los intereses, los procesos sociales y las historias de las realidades específicas que se iban constituyendo gradualmente como europeas, en razón total; deidad suprema desde la cual se va a medir, diseccionar y clasificar el universo circundante. Solo y en la medida de su contacto la existencia adquiría sentido real, dado como resultante de una construcción propia y en consecuencia la determinación exacta de un lugar, una función, una esencia y la prefiguración estricta de sus límites posibles. Es desde esta perspectiva autosuficiente, que funda y circunscribe la periferia moderna, donde se concibe el descubrimiento, y aún más, la creación de América por parte de la cultura europea.

La violencia desmedida y el atropello civilizatorio, aproximadamente cincuenta millones de personas perdieron la vida en el proceso de conquista y colonización, desdicen el acto de creación, o evidencian con notable certeza la hechura de una civilización identificada con el despojo de sus esencias. América no se acopla, no se articula de forma natural a las exigencias y peculiaridades del mundo europeo, de ahí el uso terriblemente ilimitado de la violencia como recurso fundamental para establecer los vínculos. El continente recién descubierto para el sistema mundo[1], trasciende la racionalidad geométrica, el criterio del cálculo, la síntesis insensible y la maximización de las ganancias como realización suma.

Por la profundidad del sometimiento América dejó de ser lo que esencialmente era para transformarse en ser negado sin la posibilidad de retorno. La nueva realidad que se alcanza por la "intromisión del otro" extingue la existencia, niega el ser que fue y que continúa siendo como un constante hacerse sin ser por la degradación profunda en la que se encuentra sujeto. América es, incluso amoldada en la horma de la civilización que propone a la humanidad Europa, irreductible a la razón totalizante. Su consistencia total inabarcable, complejidad y riqueza constituyen en rasgo ontológico fundamental la diversidad, código identitario básico con el que entra y es asimilada por la modernidad occidental.

América funda para el mundo moderno la diferencia, y este acto fundante en el que se construye a sí misma, hecho que se va a robustecer significativamente con la incorporación de grandes contingentes de seres humanos originarios de África y Asia como fuerza y medio de trabajo para alimentar la gran industria, inaugura en la praxis de la resistencia cotidiana una razón divergente no explicita por inadaptabilidad a la condición de esclavitud civilizatoria. Es justamente de esta relación que adquiere la forma de contraposición, entre el modo de construir y orientar la razón europea, y el despliegue histórico de la realidad americana que precede y sobrevive al desencuentro, donde se ubica una las causas primeras que da origen a la filosofía política en la América nuestra.

La fuerte tradición de modelos, que encuentran toda la legitimidad en sistemas y en grandes sistematizaciones racionalistas -regidas categóricamente por un método que se hace el centro gravitacional-, descalifica o subalterniza todo lo que a su paso no se ajusta o replica sus especificidades y lineamientos. La realidad oprimida exige una emancipación inclusiva desenajenante, pues evidencia en la reproducción acrítica de aquella tradición el afianzamiento de las deformidades y la imposibilidad de recrearse. Esta tensión obedece a un proceso histórico de mayor densidad: la superposición-liberación total de civilizaciones.

[1] Cfr. Wallerstein, I. (2002). *Sistema mundo y mundo sistémico*. Instituto de Estudios Nacionales, Panamá.

Es de este choque telúrico, que presenta y mantiene un fondo económico aunque en su desarrollo se metamorfosea y alcanza dimensiones religiosas, étnicas, lingüísticas, tecnológicas, ideológicas, y culturales contrario a lo que supone Huntington[2], del que emana en la búsqueda de alternativas para construir al ciudadano, el Estado, un orden social metabólicamente justo y duradero, instituciones propias y funcionales, en el caso particular de América, la filosofía política. Entendida como un diálogo entre el ser y su mundo exterior, una forma particular de concebir la realidad, de praxis enfocada en las contradicciones y tendencias, en los cambios y permanencias medulares de una época atravesada por lo político como mediación fundamental, la filosofía política es el logos en torno a lo sensible que precipita y fundamenta la libertad humana.

Comprometida en el ámbito americano con la independencia definitiva que contiene la superación del empobrecimiento, la desigualdad extrema y la fragmentación del ser humano que ha caracterizado la región en toda su historia, se da una confluencia inevitable y enriquecedora de las más variadas concepciones y reclamos que perviven en la vida cotidiana y el imaginario colectivo. Por su lado, el sujeto que hace posible esta realidad crítica se encuentra y es, un filósofo político en la encrucijada ante la barbarie de la civilización o la civilización de la barbarie; frente al dilema de la emancipación total o recolonización cultural y tecnológica completa; de la independencia absoluta o enajenación profunda.

En esta circunstancia de permanencia histórica trascendental, a la que la condición del ser americano no escapa, deviniendo en su propia y contradictoria ecología, se origina y desarrolla la propuesta filosófica política de Alejandro Serrano Caldera; ensayista prolífero, maestro de generaciones, miembro de número de la Academia Nicaragüense de la Lengua, y el máximo representante de la filosofía de unidad en la diversidad que lo convierte en el filósofo centroamericano actual más destacado. Su obra, al enfocarse en el sujeto nuestroamericano y su entorno como una totalidad sociometabólica, en la que convergen procesos alienantes similares a otras regiones del planeta respetando las especificidades y distancias, manifiesta un alcance universal.

Para Alejandro Serrano Caldera el devenir del ser americano se encuentra estrechamente ligado al curso de la existencia, y supervivencia, del ser humano sobre la tierra. Cuando se adentra con inestimable agudeza en los conflictos, fracturas, omisiones y mutilaciones del ser nuestroamericano traspasa las fronteras político-administrativas y latitudes establecidas, situando la emancipación del desgarramiento humano su objeto teórico y práctico fundamental. La evolución de su filosofar evidencia el drama de la desesperación humana, la asfixia de su propia condición por el cauce y el sentido negativo del desarrollo por el que se ha enrumbado la especie. Sin embargo, no se detiene allí, no hace de la angustia, el desasosiego, la incertidumbre, o la existencia desarticulada su filosofía.

Sienta sus raíces en la realidad social del ser para explorar y avizorar sus potencialidades más remotas, no percibidas a simple vista. En su concepción filosófica la realidad social, contentiva de acumulaciones históricas amalgamadas, se revela como epicentro crítico cardinal, autoconstituido en fundamento que hace coincidir el punto de partida de donde emana su reflexión, el espacio que da existencia a la condición humana situada en negación, y la finalidad misma a la que va dirigida en torno a la transformación toda de su producción teórica. Como el principio, desarrollo y fin de su quehacer intelectual se encuentran consagrados a la realidad que produce e integra en sí misma la existencia del ser, la totalidad es concebida y adquiere dimensión fenoménica en los límites de la totalidad social.

El cultivo de la filosofía política en Alejandro Serrano se materializa en un abanico de tópicos dirigidos a: mostrar la relación entre los fenómenos políticos, económicos y sociales deformantes que obstaculizan la posibilidad de realización en libertad del nuestroamericano y la construcción de síntesis que viabilicen y reafirmen su identidad, con causas profundas sumergidas en procesos históricos no siempre perceptibles; desentrañar el origen, la naturaleza y los modos de reabsorción social e institucional de tales causas sin crítica profunda y sistemática, factor que determina la reproducción social de una herencia histórica negativa;

---

[2] Huntington, S. P. (1996). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós, Buenos Aires.

producir alternativas factibles para las circunstancias americanas de modo que puedan superar la pobreza extrema crónica, la incertidumbre pública sostenida y el vacío de proyectos emancipadores reales y posibles atendiendo a sus propias urgencias; y a develar los intentos de falsificaciones teóricas con paliativos susceptibles que agudizan lejos de mejorar las circunstancias, previendo recetas foráneas esclavizantes.

Su indagación constante se sumerge en el tejido profundo de la historia para reconstituir las particularidades que definen la existencia nuestroamericana. La historia es –según refiere- el cimiento, la sustancia y el vehículo del ser. El proceso de construcción de la historia es el proceso de construcción del ser humano. Éste se crea al crearla[3]. Historia y ser representan dimensiones de una misma e indivisible condición existencial humana. Su abordaje teórico denota en el modo de concebir el devenir sociohistórico nuestroamericano que la Filosofía Política, al menos aquella sustentada en códigos de emancipación del ser en el hemisferio, se apuntala y despliega sobre una filosofía de la historia que la contiene en un diálogo permanente en donde se pierden no pocas veces los límites fronterizos. Todo intento por registrar e interpretar la óntica política nuestroamericana en sus causas y determinaciones esenciales, deviene en construcción lógica de una racionalidad valorativa imbuida en la historia.

El filosofar de Alejandro Serrano se realiza en un diálogo de constantes elecciones en donde confluyen la crítica social, la prefiguración del cambio político y estructural posible, la acción organizada en el ámbito de la sociedad civil, y la existencia de un cúmulo de ideas transmigradas que adquieren vida y corporeidad a través del reconocimiento de su trascendencia e identificación propia. Entre los afluentes más caudalosos, que edifica el nexo con la raíz del ser factualizado en el americano actual, se encuentra la vida y obra de José Julián Martí Pérez.

> La figura de José Martí es –en palabras del intelectual nicaragüense- una de las cimas de la historia americana, tanto por su lucha y heroica muerte, como por su poesía y pensamiento. Como poeta abrió los senderos al modernismo hispanoamericano; como pensador nutrió las raíces de la identidad, de la filosofía y el filosofar desde esta nuestra América, y como revolucionario pensó, organizó y dirigió, junto con otros patriotas, la lucha de la independencia de Cuba, que fue también un capítulo singular en la reafirmación de la identidad latinoamericana[4].

Alejandro Serrano encuentra el cimiento fundamental y la fecundidad de la existencia americana, en tanto independencia total como condición para afianzar la identidad del ser, en la genialidad del filósofo y revolucionario cubano del siglo XIX. Se nutre de su savia y ubica allí uno de los pilares definitorios sobre los que se sostiene la filosofía de la emancipación latinoamericana. El jurista nicaragüense destaca la singularidad martiana de ser hombre-síntesis americano, revelación humana en donde se consuman el ideal, la sensibilidad, la racionalidad y la práctica consecuente como ejercicio consciente de su voluntad apegada a la suerte y destino de los pobres de la tierra.

La maduración extraordinaria de una forma específica de cultivar la razón en el análisis de la realidad histórica identifica a José Martí como un referente de las expresiones más claras, profundas y auténticas del filosofar y de la filosofía en América que en su propia exposición, va brindando los instrumentos con los que ha de definirse y justipreciarse. La filosofía desde esta perspectiva es siempre un medio para equilibrar los desafueros humanos, que si bien asumen en el máximo grado de generalidad la falsa y artificial disposición de lucha encarnizada entre el espíritu y la sustancia, entre el pensar y el ser, alejándose de la justa proporcionalidad que brinda la naturaleza, en el ámbito cotidiano de la América oprimida se recrean en manifestaciones como la esclavitud, la enajenación, el sometimiento, el analfabetismo y la inseguridad ciudadana.

---

[3] Serrano Caldera, A. (2008). "Historicidad, regionalidad y universalidad de la filosofía", p. 18 en: *Obras. Escritos filosóficos y políticos*. Volumen I. Editorial HISPAMER-CNU, Managua. pp. 9-30

[4] Serrano Caldera, A. (2011). "José Martí en la identidad y la filosofía latinoamericana", p. 79 en: *Obras. América Latina ante la razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense*. Volumen III. Editorial HISPAMER-CNU. Managua. pp. 79-92

Esta filosofía busca la posibilidad real de complementación histórica de lo humano, de restauración de la existencia en términos de dignidad y decoro, desde las urgencias de cada pueblo en un vínculo dialógico con su entorno, que es parte constitutiva de sí. José Martí nos habló precisamente de la necesidad de una filosofía de las relaciones, a partir de asumir el ideal de redención del hombre en la Tierra[5]. La filosofía en esta óptica ha de servir para salvar a la especie humana a través del reencuentro y la superación de los límites que ha impuesto al otro como sustento de su propia libertad. Ello lo convierte en una de las matrices fundamentales sobre la que se sedimentan la reflexión filosófica, los modos de aprehensión de la realidad y la emancipación en esta América.

En Alejandro Serrano Caldera se vierte el continente martiano enriqueciéndose ante la asunción renovadora y la actualización crítica desplegada en toda su obra. A partir del afluente teórico europeo, -apunta el filósofo centroamericano- filtrado en la experiencia histórica y política de los próceres y pensadores latinoamericanos del siglo XIX, y entre ellos, por supuesto, José Martí, yo he asumido mi trabajo filosófico a partir de la interacción entre la realidad y la idea[6]. La creación intelectual del patriota cubano decimonónico adquiere en Alejandro Serrano la dimensión de brújula cosmovisiva y de rejilla epistemológica a través de la cual asume e interpreta las teorías producidas en otras realidades para analizar creadoramente las circunstancias nuestroamericanas.

No existe en el filósofo centroamericano, como no existió nunca en José Martí, el intento por desgajarse de la raíz hispana y europea, bajo la pretendida decolonialidad[7], en una lógica inversa donde la traducción liberadora del pensar en esta región podría ubicarse en los límites de cierto etnocentrismo latinoamericanista. Ambos se saben hijos y depositarios genuinos de la cultura occidental y a ella miran con dosis justa de agradecimiento. América es el occidente del encuentro permanente entre lo moderno, en donde se agotan los valores y modelos de la modernidad desde hace 500 años a partir de la institucionalización irracional de la esclavitud, la trata y el contrabando de seres humanos como fundamento de la sociedad civilizada, y lo premoderno que sobrevive en condición de otredad como complemento distorsionado y disperso por la explotación y el desgarramiento civilizatorio.

América se realiza, desde el quehacer y la proyección de los dos pensadores, en la negación inclusiva y regeneradora de occidente, en una convergencia de culturas que sin dejar de ser occidente propone un nuevo sentido de universalidad a través del cual el ser es y despliega sus potencialidades históricas en la medida en que el otro –o los otros- detentan las condiciones de posibilidad para su realización efectiva. José Martí propone un criterio de ordenación simbiótica para este proceso inevitable. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas[8]. Con este principio totalizador de reconstitución sociocultural el Apóstol cubano de la independencia en el continente admitía la necesidad de llevar al terreno americano todo cuanto la creación humana había producido hasta entonces y posibilitaría su desarrollo pleno.

Asumir al mundo y en el movimiento de asunción ser en el mundo sin que América dejara de existir como tal. Aunque la sentencia se emite en un contexto referido explícitamente a la cuestión política es irreductible a esta dimensión, pues bien entendida en sus últimas consecuencias ni el desarrollo industrial, el tejido jurídico institucional, las expresiones artísticas o la elaboración filosófica se escapan al hecho posible de rehacer en América al mundo con un carácter profundamente americano. La universalidad consistiría en la adecuación de lo asumido, explicitado exactamente en la supervivencia de lo americano como síntesis superiores luego de captar aportes significativos de otras latitudes. Para ello parte del reconocimiento de lo

---

[5] Cfr. Hart, A. (2006). *Ideas para el socialismo del siglo XXI. Una visión desde Cuba*. Editorial Pueblo y Educación, La Habana. p. 226

[6] Serrano Caldera, A. (2011). "José Martí en la identidad y la filosofía latinoamericana", p. 91 en: *Obras. América Latina ante la razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense*. Volumen III. Editorial HISPAMER-CNU. Managua. pp. 79-92.

[7] Cfr. Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO. Buenos Aires; Sousa Santos, B. (2018). *Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas.* CLACSO. Buenos Aires.

[8] Martí, J. (2006). *Nuestra América*. Centro de Estudios Martianos. La Habana. p. 41

americano como potencialidad para captar y reconfigurar lo foráneo, para conectarse y permanecer en su propia condición de americano.

Por su parte, Alejandro Serrano Caldera se enfrenta a la misma encrucijada resuelta en la necesidad de negar la brutal opresión implantada como subproducto de la cultura noroccidental, rehacer lo americano desde su misma realidad histórica y refundar lo fértil del mundo occidental, en cuanto expresión auténtica de occidente al cual pertenece por derecho natural y cultural la condición americana. El camino implica –arguye- la asimilación crítica de la cultura occidental sobre la base de los elementos permanentes y creativos que definen lo que se podría denominar nuestro ser histórico[9]. Y el ser de la América nuestra radica justamente en su capacidad de integración universal y de reconstituirse desde sus raíces históricas en el proceso de irrupción de lo americano.

Esta comunidad de perspectivas evidencia que José Martí deviene para Alejandro Serrano en tronco común de América, fuente teórica de su pensamiento. Dado el alcance y pertinencia de sus ideas que trascienden su contexto específico, y tendrán permanencia hasta tanto la condición del ser humano en América no sea restituida, no logre realizarse en la libertad de pensar, hablar, hacer y vivir sin que su existencia sea socavada por el desamparo institucional y la incertidumbre cotidiana resultante de la imposición y el asecho de imperios, el organizador y participante activo de la Guerra necesaria se constituye también en inspiración e influencia política y teórica para el filósofo y jurista nicaragüense.

Así lo refiere cuando señala:

> Si alguien representa un modelo de armonía integral entre ser y hacer, entre actuar, pensar y sentir, ese es José Martí. Esta condición de integridad esencial que da sentido y dirección a su vida, es hoy un ejemplo insustituible de coherencia ética, un paradigma moral en un mundo en que el sujeto se encuentra cada vez más desgarrado, y una esperanza para restaurar la conciencia fragmentada del hombre de nuestro tiempo[10].

No se trata solo de su notable prosa o de los ideales que en su momento defendió, sino del alcance absoluto de su existencia como modelo de ser humano; de ser una criatura moral sin mutilaciones y por lo tanto sin deformaciones, que supo asumir armoniosamente la totalidad de la imagen humana y proyectarla como único paradigma realmente salvador[11]. De esta forma Alejandro Serrano le confiere un sentido vital al Tlamatini de la liberación americana, el de constituirse en sí mismo en cauce y sendero para la emancipación definitiva del ser en estas tierras.

La presencia del ideario martiano en el filósofo nicaragüense se explicita en dos dimensiones fundamentales. Por una parte se da de manera directa e inmediata con referencias particulares a su pensamiento y actividad revolucionarias. Alejandro Serrano señala ideas y obras significativas como *La República española ante la Revolución cubana* o *Nuestra América* que devienen trascendentales para la historia de las ideas y del ser en el hemisferio. Este es un plano proactivo de análisis de la filosofía en América en donde el jurista y profesor centroamericano dialoga con la racionalidad intrínseca de José Martí, su actualidad, así como sus usos posibles y más adecuados. La conciencia plena de la necesidad extraordinaria de ahondar en las concepciones martianas conduce a Serrano Caldera a escribir en el libro La *magia de la palabra* (2005), un acápite titulado: *José Martí en la identidad y la filosofía latinoamericana*, también recogido en el Volumen III de sus *Obras. América Latina ante la razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense* (2011).

---

[9] Serrano Caldera, A. (2011). "La filosofía latinoamericana", p. 26 en: *Obras. América Latina ante la razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense*. Volumen III. Editorial HISPAMER-CNU. Managua. pp. 23-29.

[10] Serrano Caldera, A. (2011). "José Martí en la identidad y la filosofía latinoamericana", p. 79 en: *Obras. América Latina ante la razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense*. Volumen III. Editorial HISPAMER-CNU. Managua. pp. 79-92.

[11] Vitier, C. (2011). *Temas Martianos. Segunda serie*. Centro de Estudios Martianos. La Habana. p. 20

Por otro lado, existe un nivel más complejo y profundo de apropiación –y no de simple recepción- martiana, por parte de Alejandro Serrano. La dificultad fundamental estriba en que es implícito, no declarado, y se encuentra disperso en toda su obra. Se trata esencialmente de la forma general en la que se despliega y organiza la producción teórica del filósofo masayense, mucho más apegada a la lógica de la creación intelectual de José Martí, que lo que podría parecer en apariencia. En este plano no se demuestra una intencionalidad explícita, preconcebida, que denote siquiera la aproximación entre las dos expresiones del filosofar en la América diversa. El objetivo de este artículo es analizar el modo en el que la obra de José Martí contribuye como fuente e influencia teórica a la filosofía de Alejandro Serrano Caldera. Para ello se intentará demostrar cómo se despliegan y materializan los dos ejes de aprehensión expuestos.

SINGULARIDAD REFERENCIAL EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA NUESTROAMERICANA: DE ALEJANDRO SERRANO CALDERA A JOSÉ MARTÍ

La filosofía política en América Latina se distingue, y este es un hecho que la particulariza ante expresiones elaboradas en otros contextos, por el uso abierto, sistemático y consciente de referencias directas en identificación con las mejores expresiones intelectuales, americanas y no americanas, producidas en épocas y circunstancias precedentes. El retorno adquiere la dimensión de un acto ontológico de búsqueda de sí, de negación a la irracionalidad del presente, en cuanto a totalidad deshumanizada por la enajenación, y de confianza en el futuro como posibilidad de supervivencia en condiciones diferentes.

La referencia directa se refiere al proceso teórico de construcción y reconstrucción de ideas y sentidos que tiene lugar a partir del vínculo entre las urgencias de la realidad –revestidas bajo la forma de necesidades trascendentales acumuladas- y el alcance de concepciones precedentes que sirven como instrumentos epistémicos, ideas-guías, para desentrañar y orientar posibles alternativas. No es en consecuencia un modo específico en el que se hace la filosofía política en América Latina, sino un elemento singular, común en la mayor parte de su historia.

El ejercicio de conceptuación y análisis hacen de la realidad política su contenido fundamental y establecen puntos nodales que hilvanan toda la existencia americana. En su despliegue, la referencia directa o remisión inmediata que emerge y va a interconectar los periodos de la filosofía política latinoamericana expone dos características fundamentales. En primer lugar no existe una copia, repetición o calco de consideraciones o categorías tal cual se dilucidaron. La herencia cosmovisiva contribuye a captar, entender, construir y sobrevivir al conjunto de relaciones sociales que definen el modo hegemónico de existencia en el mundo americano. En el contacto permanente con nuevas condiciones los límites y contenidos de las ideas se enriquecen y ensanchan sacrificando –sin anular obviamente su valor histórico- las partes inherentes a los contextos en donde aparecieron.

Puede afirmarse que en cada circunstancia se devela una voluntad explícita que rechaza y evidencia la necesidad de erradicar el mimetismo, tanto de tradiciones o modelos extranjeros hacia las repúblicas americanas, como los construidos en el mismo seno americano, y retomados luego en contextos distintos ¿Dónde iremos a buscar modelos? La América Española –sostenía Simón Rodríguez- es original. Original han de ser sus Instituciones y su Gobierno. Y originales los medios de fundar unas y otro. O inventamos o erramos[12].

Un siglo después una idea similar asoma en suelo americano, esta vez referido a la asunción del socialismo. No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser –a juicio de Mariátegui- creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano.[13] Asimismo, en los albores del tercer milenio Pablo Guadarrama

[12] Rodríguez, S. (2004). *Inventamos o erramos*. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas. p. IX
[13] Mariátegui, J.C. (2006). *Ideología y Política*. Ministerio de Comunicación e Información, Caracas. p. 232

(2012) reivindica la necesidad de pensar con cabeza propia, para quien las revoluciones constituyen su ejercicio más elevado. Para este filósofo e historiador de la filosofía:

> Pensar con cabeza propia no significa asumir posturas de chauvinismo epistémico y cerrarse a los aportes del pensamiento provenientes de cualquier parte del mundo. Tampoco presupone desconocer el valor intelectual o de otro carácter de pensadores con los cuales se puede, incluso, coincidir parcial o totalmente. Por el contrario, significa asumirlos pero no indiferenciadamente, sino en correspondencia con las exigencias cognoscitivas, axiológicas e ideológicas que cada momento reclama[14].

Cada una de estas posturas, en siglos y contextos diferentes, evidencia la continuidad lógica de prever y establecer como principio ineludible de la filosofía política latinoamericana el rechazo a la reproducción acrítica de ideas, esquemas de actuaciones o institucionales. La densidad opresiva de la realidad cotidiana, sin transformaciones profundas referidas a la desigualdad a contrapelo del desarrollo tecnológico, determina la posibilidad de que el enjuiciamiento a los procesos y fenómenos que fijan la progresión de la esclavitud en todas sus expresiones, trasciendan las condiciones que le dieron origen. La referencia directa, que no es repetición mecánica como se ha aducido, reconstruye el camino y se torna elemento legitimador identitario de los hilos conductores de esta disciplina particular en terreno americano.

La otra característica definitoria de esta comunidad de referencias es que no conduce, en la mayoría de los casos, a atrincheramientos epistémicos de tradiciones que configuren escuelas en torno a un núcleo de pensamiento exclusivo. En América la filosofía política es el modo por excelencia mediante el cual se crítica la realidad asfixiante y se indaga las alternativas viables para su transformación. En consecuencia, la adherencia a un conjunto de ideas está más determinado por el sentido de utilidad y alcance, y de ahí su trascendencia, que al comprometimiento y lealtad que puedan erigirse en torno a un representante en particular. No significa esto la inexistencia de discípulos de grandes filósofos que ejercieron, y continúan ejerciendo notable influencia, sino más bien en el hecho de que por tendencia se enseña y aprende filosofía política ante una realidad que exige fomentar el diálogo y la tolerancia con otras tradiciones como condición natural del desarrollo de las ideas políticas en la América diversa.

De este modo las concepciones del jesuita Juan Pablo Viscardo comulgan y sobreviven en Francisco Miranda; se reconocen en Bolívar las huellas de Simón Rodríguez y Andrés Bello; José Martí es alcanzado y marcado profundamente por Bolívar y Emerson; en Alejandro Serrano Caldera coexisten en apretada síntesis Bolívar y José Martí como referentes, no los únicos, del ser americano superando el desgarramiento de su propia existencia. El entramado de transmisión y asimilación de ideas y concepciones es irreductible a la cuestión teorética, pues la construcción epistémica de la filosofía política nuestroamericana se define en un plano axiológico-valorativo-conductual que sitúa inexorablemente al sujeto de la reflexión como un ente corresponsable de sus circunstancias y de las deformaciones de la ecología en la que se sumerge.

Ello lo demuestra Alejandro Serrano cuando destaca la capacidad de José Martí para hacerse frente a procesos y movimientos de distintas naturalezas, afincado en la necesidad de retomar la emancipación desde diversas aristas de la creación humana. Su dimensión múltiple cobra sentido a la luz de la práctica cotidiana asociada a su propia condición de político radical, poeta, pedagogo y filósofo.

> Martí no sólo es el conductor de la independencia de su país, ni solo el poeta precursor del modernismo, ni únicamente el pensador que abrió nuevas posibilidades a la filosofía de la historia americana, pues es las tres cosas al unísono, la triple dimensión de su ser realizándose no en forma

[14] Guadarrama, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo, método e historia*. Planeta, Bogotá. pp. 461-462

> sucesiva y compartimentada, sino en forma integral, de tal manera que la realización de una implica necesariamente a las otras dos[15].

Esta jerarquía, aunque el filósofo centroamericano señale significativamente su integralidad indivisible, establecida por el orden de las necesidades históricas de su tiempo, reflejan asimismo las prioridades, sin menoscabo de otras como las familiares, del revolucionario cubano decimonónico. En primera instancia apunta su vinculación notoria como propagador del proceso independentista. Este no es un hecho casual o aislado, pues la independencia se revela como un proceso totalizador definido por la necesidad histórica de superar: el sometimiento colonialista ejercido por el modo impuesto de organización económica; el sistema político, jurídico e institucional que sostenía y viabilizaba el esclavismo como base de todo el orden; y fundamentalmente las formas de producción y reproducción social de sentidos encargadas de sociometabolizar la continuidad del atropello civilizatorio de la metrópoli.

En este sentido, a juicio de Alejandro Serrano, se ha de entender la independencia como condición de la libertad y como un proceso cuyos pasos ascendentes deben conquistarse en cada etapa: frente al colonialismo en el siglo XIX, y frente al imperialismo en el siglo XX[16]. La independencia entonces se funda como un proceso global revolucionario de transformación civilizatoria que en su realización trastocará todos los tejidos de la ecología nuestroamericana. Su contenido no se limita al carácter político, económico y social que determinan su aparición, toca la parte más sensible del ser en cuanto a su consumación humana dirigida a todos los ámbitos de la vida.

Conforme al desgarramiento existencial que provocan las relaciones de dominación, se van construyendo e hilvanando concepciones propias de negación superadora que tendrán una fuerte incidencia en el imaginario colectivo hasta alcanzar, por la creatividad de los actores que progresivamente se incorporan, dimensiones de totalidad. La realidad pensada en términos de transformación y crítica a modos aprehendidos de concebir el mundo se traslucen en una filosofía de la independencia, que en sus consecuencias más profundas viabilizará el cambio espiritual.

Entendida como proyecto emancipador que fija un conjunto de ideas en torno a la necesidad de fundar una civilización distinta, y sobre todo al modo en particular de efectuar esa mudanza, que determina a la vez una praxis cotidiana revolucionaria como condición necesaria de su propia evolución, la independencia constituirá el fundamento esencial para la realización del ser nuestroamericano. Así lo plantea Alejandro Serrano cuando indica que en el contexto de las luchas independentistas la liberación política de las colonias estuvo ligada siempre a un hecho que la trasciende: el de la identidad de estos pueblos, y antes que eso, el de la identidad del propio ser humano, del propio sujeto individual de estas tierras[17].

El contenido esencial de la independencia, más allá de la aparente y necesaria separación radical del yugo de la metrópolis, consistiría en el reencuentro del americano consigo mismo, en la asunción de una conciencia crítica de las potencialidades no reconocidas contenidas en su ser que lo descubrirían en sus propios contornos como una entidad original, auténtica en todas sus expresiones. José Martí tenía conciencia plena del alcance ciclópeo de este proceso de renacimiento para América, el cual era concebido como el conjunto de pilastras y columnas que sostendrían la república e instituciones venideras, el cimiento necesario para la liberación definitiva del ser americano. De ello deja constancia en el prólogo al *Poema del Niágara* en 1882, cuando señala: arquitrabe

---

[15] Serrano Caldera, A. (2011). "José Martí en la identidad y la filosofía latinoamericana", p. 79 en: *Obras. América Latina ante la razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense*. Volumen III. Editorial HISPAMER-CNU., Managua. pp. 79-92.
[16] Serrano Caldera, A. (1988). *Entre la nación y el imperio. Aproximaciones a una filosofía de la historia a partir de la Revolución Popular Sandinista*. Vanguardia, Managua. p. 51
[17] Serrano Caldera, A. (2011). "José Martí en la identidad y la filosofía latinoamericana", p. 83 en: *Obras. América Latina ante la razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense*. Volumen III. Editorial HISPAMER-CNU. Managua. pp. 79-92.

> Ni la originalidad literaria cabe, ni la libertad política subsiste mientras no se asegure la libertad espiritual. El primer trabajo del hombre es reconquistarse. Urge devolver los hombres a sí mismos; urge sacarlos del mal gobierno de la convención que sofoca o envenena sus sentimientos, acelera el despertar de sus sentidos, y recarga su inteligencia con un caudal pernicioso, ajeno, frío y falso[18].

El oficio de reconquista de sí para dotar al americano de un buen gobierno que dignificara su constitución múltiple y diversa no se logró con la independencia. Las repúblicas nacientes reprodujeron los mismos males impuestos y heredados del dominio monárquico extranjero. Se dio una transformación política, pero no una transformación cultural, ni económica y social. La estructura de la sociedad republicana de los países de América Latina continuó siendo la misma. La oligarquía criolla continuó con la misma estructura de dominación de la colonia, sólo que sin España[19]. Por esta razón, cuando el poeta independentista cubano señala la necesidad de una segunda independencia no lo hacía solo en términos cronológicos en relación a la desarrollada por Bolívar ante la urgencia de llevarla a Cuba y a Puerto Rico.

Se refiere además al vacío de los nuevos Estados nacionales en torno a los ideales que sustentaron la independencia. Una vez emancipados del control y la expoliación colonial era imprescindible buscar una nueva independencia que desprendiera y erradicara todas las reminiscencias corruptoras de lo público y lo político, fuertemente arraigadas en las sociedades americanas. No obstante, la construcción racional en la que se apuntala la independencia trasciende como un núcleo teórico-cosmovisivo e ideológico fundamental para superar el pasado y rehacer el devenir de omisiones ontológicas, desgarramientos y de saltos sin síntesis del ser nuestroamericano.

La filosofía de la independencia representa uno de los periodos esenciales en la historia de las ideas y praxis revolucionarias de América Latina. La filosofía política que operaba, en la mayoría de los casos implícitamente, nos muestra que los actores de la emancipación buscaron argumentos para fundamentar su acción liberadora, y los encontraron, abundantes, en la propia tradición latinoamericana[20]. Hecho que revela no solo la disposición que históricamente va cultivando el americano hacia la libertad, sino también la capacidad de pensarse desde sus circunstancias y con ideas que le son propias.

José Martí no se refirió explícitamente a una filosofía independentista. Esta representa una de las peculiaridades de este proyecto de renovación existencial; ninguno de sus precursores o desarrolladores concibieron anticipadamente la idea de fundar una filosofía. Nació al calor de contradicciones irreconciliables, de los cambios y las carencias que iban apareciendo en la medida en que rompían con las ligaduras del régimen colonial y se movían hacia un modo de existir socialmente contenido en los anhelos de emancipación prefigurada por el ejercicio libre y crítico de la razón misma.

La independencia va a significar el primer intento totalizador de ser en el mundo a solas por parte del americano, es decir, sin el acompañamiento o tutela de otra región que estableciera un curso definido a seguir, luego de la colonización. Una opción trascendental que sacrificará la existencia pretérita para rehacer el universo americano y fundar sobre lo que había sido impuesto un sistema de relaciones capaces de garantizar las demandas urgentes. Había que sumergirse en la propia realidad de la independencia en complementación con las características de cada región para crear conforme se expresaran las necesidades sociales.

Su alcance como proceso inacabado implica profundas connotaciones en la vida política de los pueblos americanos actuales. La fragilidad de las democracias, las soberanías intermitentes, la conformación de naciones fluctuantes y artificiales, la importación e instauración de esquemas institucionales extraños a los sujetos y dinámicas propias, la deformación de la política como medio para viabilizar alternativas a

---

[18] Martí, J. (1991a). "El Poema del Niágara." p. 230, en*: Obras Completas*. Vol. 7. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana. pp. 222-238

[19] Serrano Caldera, A. Ibídem. p. 88

[20] Bohórquez, C. (2009). "Filosofía de la Independencia." p. 174. En: E. Dussel, E. Mendieta, y C. Bohórquez. (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Siglo XXI, México. pp. 162-175.

contradicciones y conflictos sociales, reducida a la legitimación de un orden inestable que norma la discriminación y exclusión de mayorías, tienen entre sus causas más significativas la frustración de la independencia.

El reencauzarla y con ella encaminar la realización del ser americano se encuentra, sin lugar a dudas, en el rescate y desarrollo hasta las últimas consecuencias de la filosofía política que produce y sobrevive a sus límites históricos. Aunque Alejandro Serrano Caldera no desarrolla en su obra un análisis pormenorizado sobre la filosofía de la independencia si reconoce su valor ontológico para la reconstitución e integración de la existencia del oprimido, y epistemológico en tanto fundamento teórico de corrientes filosóficas cultivadas en tierras americanas. La independencia ha impuesto –asegura el político e intelectual de Masaya- la agenda de la filosofía latinoamericana en lo que concierne al impacto que la identidad y la liberación tienen en la formación del ser y la conciencia del hombre americano[21].

En esta lógica, el movimiento de desalienación que sustancializa la independencia reviste la cualidad de categoría histórica y filosófica *sine qua non* para el análisis del ser americano en su devenir. Desde la filosofía de la independencia y la revolución como materialización y realización de la identidad latinoamericana, el jurista y profesor centroamericano desarrolla una auténtica concepción de la libertad, -según refiere Miguel Rojas- al propugnar una libertad integral[22]. Toca al americano, a partir del enfoque que modela Alejandro Serrano, constituirse en un itinerario de prácticas cotidianas de liberación que humanicen la totalidad de su vida, relativamente clausurado para aquellas sociedades erigidas cultural e institucionalmente sobre la explotación de los otros.

El esfuerzo por factualizar una existencia emancipada a través de la negación independentista, en cuanto a praxis fundamental transformadora, catalizó el engrosamiento del humanismo como uno de los productos más genuinos de aquella filosofía política. En José Martí esta manifestación filosófica, implícita y orgánicamente cultivada en la totalidad de sus actos, ideas y aspiraciones, alcanza expresión suma, deviniendo síntesis integradora de lo americano en medio de sus angustias, padecimientos e incertidumbres. Su humanismo no está marcado por formulaciones abstractas, como en ocasiones se les exige a los filósofos; es un humanismo concreto, revolucionario y, ante todo, práctico[23].

Es explícitamente la subsistencia descarnada en la que se agota el universo del americano, que congrega en la producción de su ser los padecimientos y laceraciones del mundo moderno, premoderno –y podría decirse hoy postmoderno-, comprimida en una esclavitud múltiple y brutal, de donde parte el humanismo del maestro e ideólogo revolucionario cubano. No solo era imprescindible salvar al esclavo de la mala vida que sacrificaba su condición humana, o al criollo que impunemente se le desmigajaban sus derechos y garantías en menoscabo de las posibilidades para ascender socialmente, asimismo era menester salvar al peninsular de aquel dominio que empobrecía y estrangulaba el funcionamiento político de su institucionalidad por el carácter irracional que sostenía el orden impuesto.

Un humanismo integrador y reconstituyente de lo humano traspasando las fronteras clasistas, raciales, étnico-religiosas, ideológicas, lingüísticas, antropogénicas, artísticas, territoriales y tecnológicas es el que cultiva José Martí. Marcado por una sensibilidad extraordinaria, las formas de contemplar y concebir lo humano estuvieron definidas desde muy joven a la luz de su propia experiencia. Su propuesta ontológica del ser americano se constituye en libertad terrenal, manifiesta en cada integrante de las repúblicas americanas en cierne a partir de la realización moral, del poder ser en decoro y dignidad en tanto cualidades inalienables.

En la obra martiana acontece la síntesis superadora de la contradicción entre la concepción humanista, que es praxis liberadora de sí, en la búsqueda constante por restituir, proteger y movilizar al ser americano

---

[21] Serrano Caldera, A. Ibídem. p. 85

[22] Rojas, M. (2014). "Alejandro Caldera: una nueva filosofía de la conciencia y la libertad." p. 483, en: Serrano Caldera, A. *Obras. La razón crítica: Filosofía, Derecho, Política y Cultura (Addenda). Valoraciones de la obra de Alejandro Serrano Caldera*. Volumen V. HISPAMER-CNU, Managua. pp. 463-490

[23] Guadarrama, P. (2014). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Editorial Capiro. Santa Clara. pp. 216-217

hacia sociedades equilibradas, libres, pacíficas, en armonía con los elementos propios y en estrechos vínculos con naciones de otras latitudes, y la vía utilizada para alcanzar ese fin, resuelta abiertamente en el ejercicio organizado de la violencia, concebida en la guerra de independencia. El humanismo que produjo la filosofía de la independencia es la matriz racional, de mayor envergadura, que posibilitó que el proceso independentista no se consumiera en su propia violencia agotando todas las posibilidades para erradicar la dominación extranjera y sobre todo para el autogobierno.

La alternativa martiana radica en asumir la conflagración como un proceso necesario, no contra las personas empleadas en la dominación, sino contra el conjunto de relaciones que sostenían y fijaban dicha dominación. Por ello habla de una guerra rápida, directa, eficaz, corta[24], que tuviera el menor costo negativo posible para ambos lados, de modo tal que luego brindara espacios y garantías para todos los que de buena voluntad estarían dispuestos a refundar la nación. Con la violencia que se desencadenara, evitar violencias futuras, como procedimiento adicional para asegurar en el presente, el porvenir[25].

Por su parte, Alejandro Serrano Caldera reconoce y toma como referente las contribuciones martianas al humanismo. Si bien no lo aborda, al igual que Martí, desde la óptica de una disciplina estricta, metodológicamente estructurada, toda su creación se encuentra atravesada por el espíritu humanista que obliga el retorno a lo humano como zona de partida y de llegada, sin circunscribirlo como centro del universo, o en una universalidad abstracta en detrimento de sectores sociales históricamente desfavorecidos y del entorno que permite la reproducción de su existencia. Para el catedrático nicaragüense Martí se refiere a la condición de humanidad común a todos los hombres y mujeres de todas las razas y todos los pueblos. Su humanismo es un humanismo integral y universal, que se nutre, no obstante, de las particularidades de cada historia y cada cultura[26].

La percepción martiana sobre la diversidad que caracteriza al americano, irreductible a las aspiraciones y estrategias de Europa por homogeneizar sus distintas constituciones interculturales[27], va a representar uno de los ejes teóricos esenciales de la filosofía de Alejandro Serrano. Toda diferencia se encarna en una misma esencialidad potencial que la precede y se cristaliza en la medida en que el ser despliega medios y dinámicas para alcanzar su completa realización histórica en los propios límites de las diferencias. En la condición primaria de humanidad, que es común a todos, y que la distinción diferencial de las culturas particulares lejos de cuestionarla la reafirma y ancla aún más, el intelectual centroamericano resalta la robustez del humanismo martiano.

Alejandro Serrano deja constancia de la articulación filosófica entre el humanismo, consumado en la asimilación de las especificidades ontológicas-culturales de los pueblos de América, y el objetivo de la emancipación definitiva ante el acecho de fuerzas extranjeras, recreada en la obra del erudito y periodista incansable cubano. Sobre esta idea básica de la condición esencial de humanidad de todo ser humano y de las singularidades que históricamente concurren a conformarlo, nutrió Martí su pensamiento humanista y filosófico que sirvió de base a su lucha libertaria[28]. En José Martí y Alejandro Serrano el humanismo trasciende el ámbito del discurso y opera como un modo específico de actuación que ha de revestir necesariamente el tejido de las instituciones públicas bajo el aspecto de imperativo moral.

En sus aspectos más generales, la producción filosófica del rector y profesor universitario de Masaya se organiza como una reacción abierta ante el sacrificio de lo humano por una cultura depredadora –no solo occidental- que engulle a su paso todo lo que existe. Su elaboración teórica patentiza la inconformidad del ser inconcluso históricamente despojado, cuya terrible y vertiginosa cosificación cuestionan el sentido y el uso de los valores que apuntalan y definen las sociedades actuales. Alejandro Serrano critica el modo en el que la producción de la vida, impuesta hegemónicamente como la única posible basada en el consumo

[24] Cfr. Toledo Sande, L. (2012). *Cesto de llamas. Biografía de José Martí*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
[25] James, J. (2005). *Fundamentos sociológicos de la Revolución cubana (siglo XIX)*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba. p. 145
[26] Serrano Caldera, A. Ibídem. p. 89
[27] Cfr. Heredia, M. J. (2012). *José Martí y la filosofía intercultural: un diálogo necesario para nuestro tiempo*. Concordia, Aachen. p. 151
[28] Serrano Caldera, A. Ibídem. p. 89

desproporcionado de productos limitados, escasos e imprescindibles algunos como el agua, tiende a generar circuitos globales de comunidades humanas desechables, subproductos civilizatorios.

La filosofía política de unidad en la diversidad, esquema y sistematización lógica de su propuesta, arguye la coherencia entre el hecho evidente y descarnado del deterioro material de lo humano y el sistema de referencias teóricas e ideológicas que lo justifican. Esta concepción particular del mundo, desarrollada en el quehacer intelectual del catedrático centroamericano, se encuentra articulada por un humanismo fundamental que busca explicar la condición humana desde la asunción dialéctica identificada en su compleja constitución, necesariamente diversa y múltiple. Objeta la pretensión de las filosofías europeas en la tentativa –malograda en todas sus expresiones- de aprehender y explicar el universo y sus variadas determinaciones desde un principio o causa única, exclusiva y homogénea, que organiza racionalmente la realidad, en menoscabo de la propia riqueza, extensión y multiplicidad de aquel.

Serrano Caldera se distancia de la tradición noroccidental que reduce epistémica y ontológicamente el ser humano a su especificidad racional. El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad –afirma desacertadamente uno de los más grandes filósofos alemanes del siglo XX, pues bien entendido el fenómeno al humanismo romano le preceden otros humanismos como el griego, el persa, el indio, el chino entre otros- presuponen y dan por sobreentendida la «esencia» más universal del ser humano. El hombre se entiende como animal rationale[29]. El culto desmedido e irrefrenable a esta capacidad que distingue pero no agota al ser humano, produjo la universalización de una racionalidad desprovista de sensibilidad, ordenada en la lógica técnica-estructural del mecanicismo, bajo el aspecto de una entidad absoluta omnipotente.

> Es esta una civilización –apunta el ensayista y abogado nicaragüense- que separa al hombre de la naturaleza y del mundo creando entre ambos un abismo infranqueable, que escinde en el ser su propia unidad entre razón e intuición, que sepulta por primitivos e indignos los mitos, los sueños, la imaginación y el inconsciente y que pretende que todo es o debe ser racional en forma absoluta, aunque esta razón instrumental sirva solamente para tecnificar las fábricas, incrementar la producción, destruir la naturaleza, transformar las ciudades en un caos de ruidos y contaminación y para exiliar al hombre ya no solo de la naturaleza, sino de la propia vida social, de la existencia y de sí mismo[30].

La realidad dividida en segmentos por la violencia desatada en el proceso de desprendimiento de la razón del ser integrado en su propia vitalidad, resuelto en la construcción de un sistema de relaciones que adquiere autonomía relativa exterior al propio ser y en consecuencia extraña e incontrolable por la velocidad de disolución en las arterias definitorias de la sociedad y el enquistamiento institucional, provoca una deshumanización extraordinaria, superior al resto de las conocidas en la historia de la especie. Se pierden los límites posibles de la cosificación mientras el ser inhibe sus potencialidades sumergido en la reproducción precarizada de su existencia.

El ser americano deshumanizado, irreconocible en el amplio espectro de su pujanza irruptora de liberación -sobre todo para cambiar y autodefinirse en los límites de la transformación necesaria-, constituye sólo la superficie actual de un conflicto que ubica sus orígenes en el propio surgimiento de la civilización. La racionalidad instrumental que rige la lógica nihilista del acelerado curso de la desaparición humana en el planeta Tierra no arriba a su contenido esencial, ante la admiración desesperada que experimentaban los europeos como algo novedoso, en los procesos que asolaron la condición humana durante el siglo XX.

Las guerras mundiales, los holocaustos producidos por la materialización de ideologías extremistas como el nazi-fascismo, las dictaduras desplegadas en todo el continente americano o el apartheid en África, y la

---

[29] Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo.* Alianza Editorial, Madrid. p. 4
[30] Serrano Caldera, A. (1991). *El fin de la historia: reaparición del mito*. Editorial 13 de Marzo, La Habana. pp. 127-128

consolidación de un ecocidio en marcha que extingue abruptamente especies de vegetales y animales, constituyen la resonancia de un hecho soterrado que ontológicamente continúa determinando los malestares identitarios de la civilización occidental convertidos por sus nexos e implicaciones en problemas universales. La antinomia trascendental, que por su esquema de exclusión apriorística en la medida en que hace contacto con otras culturas se engrosa y solidifica, expuesta por el análisis humanista de Alejandro Serrano Caldera, plantea que el origen y desarrollo del mundo moderno catalizado por la emergencia totalizadora de la razón, se funda y sostiene sobre un proceso de absoluta irracionalidad: la conquista, colonización y el sometimiento histórico, reproductivo de la esclavitud en todas sus formas, de las civilizaciones americanas.

El nacimiento del hombre moderno, amparado de derechos y garantías inalienables, se da a través del desgarramiento de la humanidad toda en un giro biunívoco de vaciamiento progresivo de la libertad. No inauguran exclusivamente la modernidad la exactitud aquilatada del *Hombre de Vitrubio*, el cultivo de la docta razón en el *Discurso del Método*, el desarrollo del análisis de los focos a través de la fórmula elíptica, la brújula o el telescopio; ellos se acompañan o se soportan sobre la violencia desmedida de la caza furtiva, la trata, y el contrabando de seres humanos, la plantación y los barracones que bestializan, la aborigen que envenena a sus hijos y pone fin a su existencia y a los de su especie porque le ha sido usurpada su condición más elemental. El primer hombre africano que tocó tierras americanas, encadenado por el cuello y la cintura, constituyen, hombre y acto, el movimiento que da inicio a la era moderna.

El humanismo no ha de justipreciarse solo como expresión vital identitaria exclusiva y aislada de un grupo humano, de una región, de una época o una esfera particular de la actividad en la que se realiza una porción de la especie, menos aun cuando el desarrollo resultante de la evolución humana produce inexorables vínculos que estrechan y conectan en sus causas más profundas el devenir de pueblos y acontecimientos aparentemente distantes y ajenos. Así lo demuestra la opción modernizadora que brinda, e impone, el modelo de progreso, casi invariable al cabo de cinco siglos, de la Europa occidental y el formidable vecino del norte americano.

Un humanismo que fija sus bases en el florecimiento de tecnologías e instrumentos manufacturados que permiten mayor control sobre fuerzas naturales y sociales circunstancialmente inconmensurables y caóticas, al costo de la anulación acelerada de la dignidad humana, y en consecuencia de los límites que definen propiamente la especie como ser diferenciado, acaba estrangulando todas las formas de existencia que encuentra en su itinerario civilizador. El punto de inflexión que referencia el origen más remoto de la crisis e insostenibilidad del sistema capitalista hegemónico actual, de la irracionalidad como forma de reproducción del progreso, se encuentra en el momento en que se fundan y apuntalan instituciones públicas vertebradas y contenidas por la absorción social que normaliza el atropello a la dignidad humana a gran escala como forma de producción de la vida.

El curso particular de la historia americana, que irrumpe colocando lo que sería el primer debate de proporciones globales en torno al humanismo en tanto contenido del ser, sus diversas manifestaciones y las fronteras limítrofes que lo definen, precipita a la dignidad como una categoría filosófica que rebasa los límites éticos, concediéndole un peso de significativa relevancia ontológica y praxiológica. Una categoría totalizadora que aportará a la filosofía política universal una comprensión holística de lo humano en su complejidad inherente. La dignidad humana va a denotar la capacidad inalienable del ser humano de realizarse en libertad, de decidir por sí mismo y constituirse una identidad propia; la necesidad de existencia de medios y circunstancias que viabilicen material y espiritualmente el desarrollo de sus potencialidades humanizadoras; y la intangibilidad de su esencia vital, moral e histórica común a todos sin excepción alguna.

Con justa razón José Martí y Alejandro Serrano Caldera ubican, cada uno en sus respectivas obras, la dignidad humana como categoría de análisis y núcleo cultural del humanismo en la formación y desarrollo del mundo occidental americano. El poeta y filósofo cubano expone la aspiración de edificar sociedades humanamente emancipadas a partir de situar como ley primera de las repúblicas nacientes, haciendo

referencia al caso específico de Cuba, el culto a la dignidad plena del hombre[31]. Un culto que conduciría inobjetablemente a la desaparición de las reminiscencias idiosincráticas y de las condiciones materiales que substraen al ser humano de su devenir en plenitud.

Por su lado, el político y ensayista nicaragüense explicita en su perspectiva teórica la necesidad cardinal del humanismo arraigado en la dignidad humana. El humanismo se justifica filosóficamente –apunta- por el respeto a la dignidad de los seres humanos, la realización entre éstos y la relación con la naturaleza[32]. No limita el humanismo y la dignidad al yo como entidad referencial individualizada al margen del sistema de relaciones sociales en la que se sitúa el individuo en correlación con el otro y los modos de dialogar con todo lo que existe. Ambas categorías se encuentran sujetas a condiciones sociohistóricas que particularizan sus manifestaciones y alcances, de donde emergen las causas que pueden agenciar su consumación o entorpecerla.

A juicio de Alejandro Serrano las instituciones, prácticas y productos culturales que condensan en mayor medida los instrumentos y estrategias cercenadoras de la dignidad humana se ubican en torno al despliegue de los imperios modernos. Su poder y permanencia se establecen a partir de la dominación y el colonialismo político, económico, tecnológico, religioso y cultural sobre grandes regiones, situadas no solo al sur del planeta, que vieron frustradas su evolución natural y la posibilidad de ser sin la violenta y extraña paternidad extranjerizante. Sacrificadas ante la suspensión de su existencia, fueron forzosamente condenadas a una vía de desarrollo que transformaba al ser humano en ser-insumo en constante estado de dependencia y dispuesto en un orden estructural que anulaba en todas las formas posibles su capacidad de reproducción en libertad, más allá de aquellas que fueran diseñadas por las metrópolis.

La personificación del imperio sobre América, sean los de España, Portugal, Francia, Inglaterra y más recientemente los Estados Unidos de América, arrasa y desvirtúa la institucionalidad e inhabilita el nexo entre los modos de creación de la vida y las formas identitarias que se van construyendo conforme se desenvuelven los pueblos. La condición del imperio supone la enajenación política y la homogeneización cultural que clausuran progresivamente la posibilidad de reencuentro del ser con el imaginario y las pautas de producción y consumo que lo distinguen e identifican como una instancia auténtica. Es cancelada la soberanía y se restringe el sentido de la vida a una supervivencia precaria que esteriliza lo humano.

El ser negado en todas sus costuras crea un mecanismo de defensa individual, que luego trasciende hacia la dimensión de conducta defensiva a nivel social, concebido como una racionalidad sensible sobre el sentido y los usos de la libertad. Solo en la libertad y a través de prácticas liberadoras puede encontrar asidero el americano para su más completa y definitiva emancipación. El acecho de imperios[33], que han obligado al americano a rehacerse desde la corporalidad de su mundo interior como un espacio con potencialidades para impulsar su existencia, justifica y redimensiona las irrupciones orientadas a su liberación.

> En términos concretos, -afirma Serrano Caldera- la necesidad de liberación se identifica ante el poder de dominación preciso. En nuestro tiempo y circunstancia este poder de dominación se ejerce a través del neocolonialismo y del imperialismo. Los afanes de identidad tienen que encontrarse necesariamente con estas formas de enajenación[34].

La praxis anticolonial y antiimperialista no representa una codificación externa, foránea a la formación y desenvolvimiento del ser en América. La constitución de una identidad auténtica parte del reconocimiento de la necesidad histórica de superar el desgarramiento ontológico provocado por la flagelación de imperios y la

---

[31] Cfr. Martí, J. (1991b). "Discurso en el liceo cubano, Tampa, 26 de noviembre de 1891", p. 270 en: *Obras Completas*. Vol. 4. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. pp.267-279.
[32] Serrano Caldera, A. (1995). *Los dilemas de la democracia. Hacia una ética del desarrollo*. HISPAMER Managua. p. 51
[33] Cfr. Bosch, J. (2009). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*. Editora Alfa y Omega. Santo Domingo.
[34] Serrano Caldera, A. (1988). *Entre la nación y el imperio. Aproximaciones a una filosofía de la historia a partir de la Revolución Popular Sandinista*. Vanguardia, Managua. p. 43

asimilación de sus pautas culturales como propias, que sumen en una desintegración profunda. El antiimperialismo, irreductible entonces a una postura política circunstancial, se genera como una información esencial, histórica, sociogenética y permanente en potencia, capaz de contener en sí misma un movimiento desalienador, que si bien al liberar sus energías no provocaría de forma inmediata y automática las síntesis identitarias anheladas, podrá configurar el marco general de relaciones y procesos que las catalicen y radicalicen.

Alejandro Serrano advierte la relación nación e imperio como contradicción fundamental e ineludible que evidencia la oposición determinante entre el ser y el no ser de los pueblos oprimidos. El imperio es negación de la otredad existencial, sacrificio de la identidad y desnaturalización de la vida en todas sus expresiones. El camino de la racionalidad sensible emergida en la búsqueda del ser, la cual supera la razón antropofágica de la instrumentalización civilizatoria moderna, choca y trasciende la lógica impuesta por los centros hegemónicos de poder que engrosan las redes y mecanismos imperialistas.

En este sentido, resaltando el carácter colonialista y neocolonialista del imperio, el catedrático y activista social nicaragüense profundiza la perspectiva del político filósofo decimonónico cubano. Así plantea la encrucijada martiana:

> El drama histórico de Martí es, como ya señalamos, el de la liberación y la identidad. Dejar de vivir en el pasado, en el coloniaje español, sin caer en lo que se considera el futuro y el progreso, el dominio imperial de los Estados Unidos. ¿Cómo evadir ambos riesgos y reafirmar el propio ser?, es la gran pregunta en que Martí sustenta filosóficamente su guerra de liberación[35].

La urgencia de librarse cuanto antes del eje de dominación imperial español, e impedir la intromisión como instancia aparentemente mediadora del vigoroso vecino del norte, que justificaría tal como fue su desbordamiento futuro sobre Cuba, en un mismo proceso de emancipación materializado en el movimiento independentista, se convirtió en la razón fundamental de su vida. José Martí concibe la necesidad de evitar la universalización de las relaciones sociales que habían fraguado la federación de naciones norteamericanas como forma hegemónica y exclusiva de interacciones humanas.

Asumiendo las palabras del orador Wendell Phillips por quien sintió profunda admiración, citado en una crónica con motivo a su muerte, el Apóstol de la liberación americana reescribe. Por todas partes se os oye sonando a dinero: no hay más en esta tierra que chirriar de ruecas, polvo de comercio y ruido de pesos ¡Franklin os ha corrompido con su economía sórdida del pobre Ricardo![36] Para obstaculizar que el mundo se convirtiera en un gigantesco atolladero de insensible y despiadado mercadeo al servicio del portentoso crecimiento norteamericano, y con ello la mundialización de los vicios de aquella sociedad, José Martí se percata que no es posible reproducir su poder si este no se extiende y nutre de las regiones más cercanas.

Sería la América entonces el espacio que le brindaría no solo riquezas, sino la fuerza, el teatro de operaciones que le permitiría adquirir el entrenamiento, las habilidades y los instrumentos coercitivos para luego expandirse a otras regiones del planeta y establecerse como potencia hegemónica global. El primer paso para frenar tales metas constituía para José Martí la independencia de Cuba y Puerto Rico, y luego alentar y apoyar a otros movimientos liberadores en América Latina y el Caribe. Por esta causa, cuando el revolucionario y precursor del modernismo literario en lengua española piensa que en la emancipación de Cuba y América Latina se juega el equilibrio universal de las naciones modernas, asume la perspectiva antiimperialista como reafirmación del ser americano, del resto de los pueblos oprimidos del mundo y de otros que sin sufrir el dominio directo tendrían que alinearse o padecer aislamientos y sanciones de distinta índole.

---

[35] Serrano Caldera, A. (2011). "José Martí en la identidad y la filosofía latinoamericana", p. 86 en: *Obras. América Latina ante la razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense*. Volumen III. Editorial HISPAMER-CNU, Managua. pp. 79-92.
[36] Martí, J. (2009). *Norteamericanos. Apóstoles poetas y bandido*s. Centro de Estudios Martianos. La Habana. p. 120

Tanto en José Martí como en Alejandro Serrano Caldera, y en una parte significativa de la filosofía política en la América diversa, el antiimperialismo emerge como necesidad y posibilidad de proyecto del ser en torno a la definición y edificación de ecologías propicias para autogestionar una existencia digna. La negación de relaciones de control, explotación y dominación, en donde los imperios han tenido máximo protagonismo, deviene afirmación del ser americano en su propia historia. Esta circunstancia identifica la filosofía política nuestroamericana no como el búho de minerva que solo alza el vuelo cuando atormentado por la inminencia de la luz escapa a lugar seguro para intentar explicar con racionalidad y sosiego la naturaleza de los acontecimientos pretéritos que condujeron a la alborada; sino como el Pyrophorus que en medio de la noche se dispone a ser caminos de luz, a disipar las tinieblas con su propia iluminación venida de sí.

COINCIDENCIAS MÍNIMAS EN EL SER AMERICANO O PENSAR EN CONCLUSIONES

La comunidad relativa de concepciones y modos particulares de asumir la existencia latinoamericana en José Martí y Alejandro Serrano Caldera se hace más sólida al desentrañar coincidencias que rebasan el aspecto estrictamente formal de las ideas. Estos puntos comunes estrechan la distancia espacio temporal, y sin causas necesarias amplían los vasos comunicantes de la filosofía política en la América nuestra. Los dos se forman, hecho que va definir el contenido de sus posturas políticas y filosóficas, en contextos opresivos que marginan y sacrifican al ser americano víctima de la irracionalidad de un poder semejante, autoritario y omnímodo. El filósofo independentista cubano es tempranamente marcado por la brutalidad del orden español en Cuba. Por su lado, Alejandro Serrano adquiere conciencia de la destrucción del ser humano al percibir en su juventud el sufrimiento y la incertidumbre del nicaragüense ante la dictadura familiar de los Somoza, una de las más extensas y expoliadoras en el continente. En América la continuidad de las pautas culturales, institucionales e idiosincráticas que constituyen el poder despótico de los imperios se revela en la replicación de dictaduras que han desvirtuado aún más el sentido y la existencia de las comunidades.

Los dos intelectuales orientan sus esfuerzos al estudio del derecho y la filosofía para luego contribuir en la búsqueda de alternativas viables, una vez identificados y adheridos a los movimientos revolucionarios más radicales de sus contextos. Tanto en José Martí, que funda el Partido Revolucionario Cubano el cual aglutina y organiza la gesta independentista cubana de fin de siglo, como en Alejandro Serrano, que es parte del Movimiento Sandinista de Liberación Nacional encargado de la revolución de la sociedad nicaragüense, su obra y aportaciones teóricas adquieren sentido y corporeidad articuladas en el movimiento político que aspira a la emancipación definitiva de la América oprimida.

En ninguno de estos, no obstante, existe una identificación abierta y precisa con corriente de pensamiento o filosofía europea, latinoamericana o de otra latitud. A finales del siglo XIX el mundo occidental era un hervidero de filosofías e ideologías que pugnaban por demostrar su primacía en tanto posesión exclusiva del mejor instrumento para alcanzar la verdad última de las cosas y los procesos sociales, de la naturaleza y el espíritu. Así el marxismo, el hegelianismo, el krausismo, el trascendentalismo y el positivismo spenceriano, siendo este último el de más fuerza en la región latinoamericana pues constituirá la rampa para posicionamientos liberales, reformistas, autonomistas y reaccionarios, forman el diapasón de perspectivas cosmovisivas decimonónicas fundamentales.

José Martí rechaza las vendas y ataduras filosóficas, religiosas y políticas que atan y enfajan fuertemente al ser humano convirtiéndolo de por vida, según sus palabras, en una caballo embridado. Critica con acertada elocuencia y razón al positivismo, se distancia lo suficientemente necesario del marxismo, no acata o se deja aplastar por el absolutismo racionalista hegeliano y justiprecia con lograda objetividad y para su beneficio el trascendentalismo de Emerson. Su producción filosófica, valorada por el alcance de sus ideas, es, como América, irreductible a una escuela o tradición europea. La vida y obra de este Apóstol de la libertad moderna desafía incluso el criterio metodológico, producido por un materialismo vulgar y de mala calidad, que relaciona o identifica inobjetablemente las posturas filosóficas idealistas con posicionamientos políticos reaccionarios

propios de clases dominantes, y en consecuencia las propuestas materialistas con proyecciones políticas revolucionarias asociadas a las clases marginadas.

Su espíritu de conciliación, de complementación trascendental, vertebrado en un idealismo práctico –bien podría decirse materialismo práctico y no alteraría la naturaleza de su filosofía-, no fueron obstáculos sino catalizadores para la incorporación, organización e implementación de la guerra independentista. Su filosofía es electiva, dialéctica, trascendental y humanista. Es la consagración plena al proceso histórico que intenta eliminar todo cuanto sea carcelario para el ser humano. En la filosofía que propone José Martí se da la síntesis universal necesaria para concebir y fundar pueblos nuevos emancipados.

Alejandro Serrano se nutre de una amplia gama de escuelas europeas y latinoamericanas. Las ideas de Rousseau, Hegel, Marx, Zubiri, Marcuse, Martí Bolívar, Sandino, Zea y Salazar Bondi, entre otros, confluyen en un filosofar coherente, dialéctico y objetivo que identifica la raíz electiva tolerante e incluyente del filosofar latinoamericano. Asimismo critica las deformaciones y versiones positivistas del marxismo, cuestiona el conservadurismo del sistema hegeliano y se opone diametralmente a las filosofías postmodernas del fin de la historia. No es en estricto sentido un filósofo marxista. No obstante, utiliza categorías trabajadas por Marx como totalidad, praxis y enajenación. No se autodefine como hegeliano aunque atendiendo a la asimilación de consideraciones y conceptos manejados por esta tradición como dialéctica, revolución, sujeto, libertad, esclavitud, entre otros, podría ubicarse como un hegeliano de izquierda. Participa del movimiento y las ideas de la filosofía de la liberación y del desarrollismo sin ser, aunque ha sido identificado como tal, un filósofo de la liberación o desarrollista. La filosofía en el ensayista nicaragüense es defensa del ser, contemplación y búsqueda sistemática de soluciones prácticas y dignas a las circunstancias que enajenan lo humano, que empobrecen la existencia. Su filosofar es electivo, desalienador, dialéctico, incluyente e integrador.

Alejandro Serrano, tal y como lo hiciera José Martí en su tiempo, funge como diplomático, maestro y hace del periodismo una vía esencial para ubicar y socializar sus ideas, proponer alternativas, criticar falsificaciones teóricas y denunciar imposturas políticas que agravian las instituciones y contribuyen a desestabilizar el orden y equilibrio público. Si parte significativa de la obra escrita martiana se difunde a través del oficio de periodista, siendo colaborador de importantes órganos americanos como *La Nación* de Argentina, *La Opinión Nacional* de Venezuela, *El Partido Liberal* de México y *La América* de New York, entre otros, el filósofo político de Masaya continuará la tradición cuando ya la prensa deja de ser la vía fundamental en donde se intercambian ideas y teorías, publicando en la *Barricada, El Nuevo Diario, La Prensa, La Tribuna y EL Observador Económico*, entre otros, todos de alcance nacional.

El quehacer teórico de los dos intelectuales, siguiendo Alejandro Serrano el curso definido por José Martí, se enfoca hacia la reconstrucción del ser nuestroamericano en cuanto a búsqueda de síntesis que logren definir y viabilizar en sus aspectos vitales esenciales la identidad y la libertad. En este esfuerzo por captar sujeto y realidad americana no se da una separación artificial, mecánica –podría decirse cartesiana-, que distancia en sus respectivos análisis, en estancos diferenciables, intuición, razón, experiencia y vida. El ser humano se define por su capacidad sensible y racional de captar y construir el mundo, de hacerse en libertad como praxis totalizadora integrada en la historia.

Conciben en tal perspectiva un aparato categorial propio, identitario, que logran precisar desde las especificidades de la realidad nuestroamericana y erigirse de forma orgánica frente a la colonización epistémica y cultural que sostiene otros modos de recolonización actual. La independencia, el humanismo, la dignidad humana y el antiimperialismo representan categorías, no las únicas, vertebradoras de la de la filosofía política nuestroamericana, presentes en la concepción martiana y que servirán de fundamento, en tanto fuente e influencia teórica-cosmovisiva, del filosofar de Alejandro Serrano Caldera. Cada una de estas, ubicadas en la profundidad del devenir del ser americano, constituye no solo procesos o posicionamientos en determinadas circunstancias, sino que expresan el movimiento necesario y el sentido en el que ha de realizarse para hacer posible la emancipación.

BIBLIOGRAFÍA

BOHÓRQUEZ, C. (2009). Filosofía de la Independencia. En E. Dussel, E. Mendieta, y C. Bohórquez. (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)* (pp. 162-175). Siglo XXI, México.

BOSCH, J. (2009). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*. Editora Alfa y Omega, Santo Domingo.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo, método e historia*. Planeta, Bogotá.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, P. (2014). José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista. Editorial Capiro, Santa Clara.

HART DÁVALOS, A. (2006). *Ideas para el socialismo del siglo XXI. Una visión desde Cuba*. Editorial Pueblo y Educación, La Habana.

HEIDEGGER, M. (2000). Carta sobre el humanismo. Alianza Editorial, Madrid.

HEREDIA, M. J. (2012). *José Martí y la filosofía intercultural: un diálogo necesario para nuestro tiempo*. Concordia, Aachen.

HUNTINGTON, S. P. (1996). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Editorial Paidós, Buenos Aires.

JAMES, J. (2005). *Fundamentos sociológicos de la Revolución cubana (siglo XIX)*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.

MARIÁTEGUI, J.C. (2006). *Ideología y Política*. Ministerio de Comunicación e Información, Caracas.

MARTÍ, J. (2006). *Nuestra América.* Centro de Estudios Martianos, La Habana.

MARTÍ, J. (1991a). *El Poema del Niágara. Obras Completas, Vol. 7*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

MARTÍ, J. (1991b). *Discurso en el liceo cubano, Tampa, 26 de noviembre de 1891. Obras Completas*, Vol. 4. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

MARTÍ, J. (2009). *Norteamericanos. Apóstoles poetas y bandido*s. Centro de Estudios Martianos, La Habana.

QUIJANO, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO, Buenos Aires.

RODRÍGUEZ, S. (2004). *Inventamos o erramos*. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas.

ROJAS, M. (2014). Alejandro Caldera: una nueva filosofía de la conciencia y la libertad. En A. Serrano Caldera. *Obras V. La razón crítica: Filosofía, Derecho, Política y Cultura (Addenda). Valoraciones de la obra de Alejandro Serrano Caldera* (pp. 463-490).HISPAMER-CNU, Managua.

SANTOS, B. de S. (2018). Construyendo las Epistemologías del Sur. Para un pensamiento alternativo de alternativas. CLACSO, Buenos Aires.

SERRANO CALDERA, A. (1988). *Entre la nación y el imperio. Aproximaciones a una filosofía de la historia a partir de la Revolución Popular Sandinista*. Vanguardia, Managua.

SERRANO CALDERA, A. (1991). *El fin de la historia: reaparición del mito*. Editorial 13 de Marzo, La Habana.

SERRANO CALDERA, A. (1995*). Los dilemas de la democracia. Hacia una ética del desarrollo*. HISPAMER, Managua.

SERRANO CALDERA, A. (2005). La magia de la palabra. HISPAMER, Managua.

SERRANO CALDERA, A. (2008). *Obras. Escritos filosóficos y políticos.* Volumen I. HISPAMER-CNU, Managua.

SERRANO CALDERA, A. (2011). *Obras. América Latina ante la razón filosófica. Escritos sobre el pensamiento, la política y la cultura nicaragüense.* Volumen III. HISPAMER-CNU, Managua.

TOLEDO SANDE, L. (2012). *Cesto de llamas. Biografía de José Martí*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

VITIER, C. (2011). *Temas Martianos. Segunda serie*. Centro de Estudios Martianos, La Habana.

WALLERSTEIN, I. (2002) *Sistema mundo y mundo sistémico*. Instituto de Estudios Nacionales, Panamá.

BIODATA

Juan Carlos RAMÍREZ SIERRA : Graduado en Filosofía por la Universidad de Oriente en 2012. Obtuvo su Maestría en Ciencias Políticas en la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas en 2018. Desarrolla su tesis de Doctorado sobre la historia de la filosofía política en torno a la democracia en América Latina. Es miembro de la Unión Nacional de Historiadores de Cuba (UNHIC) y fundador de la Cátedra Fernando Martínez Heredia de la Universidad de Sancti Spíritus José Martí Pérez. Se desempeña como Profesor de Filosofía Política en esta Casa de Altos Estudios. Sus investigaciones versan sobre filosofía política en América Latina, políticas públicas, democracia y sujeto de transformación.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ARTICULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 164-178
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Epistemología para el mal. Saberes psi, autoridad y experticia en la locura

Epistemology for evil. Psi Knowledge, authority and expertise in the madness

Edwin Alexander HERNÁNDEZ ZAPATA
https://orcid.org/0000-0002-4646-632X
edwin.hernandezz@campusucc.edu.co
Universidad Cooperativa de Colombia, Colombia

Diana Vanessa VIVARES PORRAS
https://orcid.org/0000-0002-4294-5913
dianavanessavivaresporras@fumc.edu.co
Fundación Universitaria María Cano, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740105

RESUMEN

El presente trabajo plantea que la maldad del hombre moderno, es representada por una epistemología particular, pensada y expuesta por el filósofo alemán Immanuel Kant; para sustentar tal planteamiento, se parte del análisis de la metáfora el giro copernicano con la cual, se resalta la importancia de los aportes hechos por este pensador. A partir de allí se desarrolla una segunda tesis, que lleva a considerar a las ciencias psi como saberes autorizados y expertos para enunciar las verdades sobre la locura en occidente, señalando que éstas, se cimentan sobre las bases de una epistemología kantiana. Este último planteamiento conlleva a una reflexión sobre las posturas éticas y políticas de disciplinas como la psicología y la psiquiatría, relacionadas con sus prácticas de normalización social, por lo que se analiza críticamente la función de la técnica y el rol del científico psi en el mundo contemporáneo.

Palabras clave: epistemología, ciencia, ética, cultura técnica.

ABSTRACT

The present study suggest that evil of modern man is represented by a particular epistemology, which was set forth by german philosopher Immanuel Kant; to support this approach, the analysis start at Kant's Copernican turn metaphor and emphatizes the importance of the contributions made by this philosopher. From that point it will be developed a second thesis: that the "psi sciences", are a kind of expert and authorized knowledge to enunciate the truths about madness in the West, pointing out that such knowledge is based on the foundations of Kantian epistemology. This last approach involves a reflection on ethical positions and policies about disciplines such as psychology and psychiatry, and is related to their practices of social normalization, in this order of ideas the role of the technique and the role of the psi scientist in the contemporary world are critically analyzed.

Keywords: epistemology, science, ethics, technical culture.

Recibido: 17-01-2020 ● Aceptado: 20-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

1

INTRODUCCIÓN

El presente artículo es producto de un ejercicio de reflexión teórica y ética derivada de investigación, con respecto a la función social de ciertos discursos científicos en la producción de verdades sobre la locura. Utiliza como metodología la reflexión filosófica y psicosocial a través de una interpretación y sistematización teórica de los postulados de pensadores de distintas áreas de conocimiento, los cuales, permiten identificar algunas líneas argumentativas que hacen inteligible la relación entre la racionalidad de las *ciencias psi* y los discursos modernos donde se constituye la ontología y el tratamiento de la locura, en especial, algunos postulados del razonamiento kantiano. Esto último, establece el objetivo del presente trabajo, el cual, se sintetiza en la siguiente pregunta: ¿cuál es la influencia de la epistemología kantiana en la racionalidad plasmada por las *ciencias psi* en el abordaje y tratamiento de la locura?

Este artículo, considera que algunas concepciones de sujeto que han sido legado de la modernidad, como la propuesta epistemológica del *giro copernicano*, la cual se circunscribe y alienta vivamente el proyecto moderno, admite una especie de epistemología para el mal. Este giro es planteado por el autor de la siguiente manera:

> Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer a priori, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados (Kant: 2005, p. 15).

El anterior fragmento representa una crítica al empirismo inglés, el cual, había situado la *experiencia* como punto de partida del conocimiento del mundo (Hume, 2015; Locke, 2005); postulado cuestionado por Kant (2005), para quien la *experiencia* es producto del entendimiento, un punto de llegada y no de partida. El autor inspirado en la revolución copernicana (hito en la historia de la ciencia donde se abandona el modelo astronómico geocéntrico dando paso al heliocéntrico), refiere que, en materia epistemológica también es pertinente dar un giro que permita revolucionar la forma en que los hombres han entendido el conocimiento.

A partir del anterior antecedente, se dibuja pues, una nueva forma de conocer, la cual es adoptada por la ciencia moderna y que se hace explicita en las ciencias Psi (psicología, psiquiatría, psicoanálisis, neuropsicología). Con el *giro copernicano* se anuncia que: el sujeto epistémico dejará de tener un papel pasivo en su experiencia de captar la realidad, convirtiéndose de cierto modo en un *tirano* de esta, adquiriendo así, la figura de *alfarero de la existencia*, *existencia* entendida en sentido heideggeriano, es decir, como aquello que resulta de la provocación de la naturaleza, de sacar provecho de ella (Heidegger: 2007). Este sujeto que ha tomado la forma de un *tirano,* determinará los objetos de conocimiento, dotándolos de características que no son inmanentes a los objetos mismos (a la cosa en sí), sino dependientes a voluntades subjetivas de poder, encargadas de dictar las verdades sobre lo humano y la realidad.

Estas reflexiones, serán más tarde desarrolladas por Foucault (1976, 1985, 1998, 2001), quien considerará que las verdades construidas se dan en tramas donde confluyen elementos de saber-poder, a partir de las cuales, se producen subjetividades debidamente situadas en el tiempo y el espacio. En este mismo sentido, Nietzsche (2012) y Rose (1996), plantearán que las verdades son el producto de dinámicas de violencia que acontecen en medio de campos de tensión, donde ciertos saberes terminan siendo excluidos

---

[1] Artículo producto de investigación en el marco del proyecto "significados sobre el trabajo en el escenario del postconflicto colombiano" que adelantan los autores desde el mes de julio de 2018 en las facultades de psicología de la Universidad Cooperativa de Colombia y la Fundación Universitaria María Cano.

de los marcos de lo verdadero, ejercicio que lleva a cuestionar la pretensión de objetividad de la ciencia, institución desde la cual, se despliega una serie de estrategias de gobierno de lo humano, donde se anclan intereses de naturaleza política y económica, como bien lo expresa Bedoya (2018):

> Dijimos que aquella idea de que la investigación es una práctica neutra de generación de conocimiento es una ilusión en lo que a las psicociencias se refiere, pues en estas disciplinas la investigación está cruzada por intereses de agentes, actores e instituciones que no son psicocientíficos. La industria de los medicamentos, la escuela, las prácticas de consumo, la publicidad, la gerencia empresarial, la industria del aseguramiento y muchos actores más (p. 227).

Resumiendo, se plantea, que la autoridad y experticia en la locura, surge como un discurso desde el cual, se despliegan fines estrictamente gubernamentales, que se legitiman a partir de un lenguaje científico que tiene su lugar de expresión y divulgación, mediante tecnologías particulares como los artículos académicos, los congresos, las entrevistas a expertos en medios de comunicación, la atención psicológica y psiquiátrica, entre otros (Bedoya: 2018).

Lo dicho hasta ahora, lleva a considerar que a partir de los referentes kantianos se establece la siguiente idea: solo existe un objeto para un sujeto y un único fin epistemológico, dominar la naturaleza, cosificando al hombre y su realidad, he allí que el problema del conocimiento, resida más en el sujeto que en el objeto mismo (Kant: 2005). En síntesis, este autor marca un camino donde es posible dejar de preocuparse por lo que la realidad es en sí misma (*noúmeno*) para situar la mirada en cómo el sujeto la construye y le da forma de acuerdo con sus intereses. Dicho lo anterior, la pertinencia de este artículo se enmarca en una doble vía, una teórica y otra ética. En lo teórico busca argumentar como algunas *ciencias psi* fundamentadas en una epistemología kantiana, han intentado conocer al hombre y conducir su conducta. En lo ético, pretende que los profesionales *psi*, reflexionen con respecto a los principios éticos, políticos, epistemológicos y metodológicos que guían sus acciones.

Puntualizando, este trabajo considera que la *maldad* del hombre y de la ciencia moderna, es representada por la epistemología kantiana*; maldad que solo puede concebirse desde un punto de vista crítico al proyecto moderno. Kant* (2005) plantea que, en el acto de conocer, el sujeto modifica al objeto, lo que implica, por tanto, que el objeto debe someterse al sujeto cognoscente y no el sujeto cognoscente al objeto; he allí el giro propuesto, y de cuyo planteamiento nacen las siguientes preguntas: ¿qué tipo de sujeto tiene la potestad de moldear la realidad según sus intereses? ¿cómo han moldeado las ciencias *psi* al hombre y su conducta?

Para desarrollar lo anterior, se divide el texto en las siguientes partes a) **la diosa razón:** aquí se despliega el valor preponderante que da el iluminismo a la razón, como encargada de ordenar el mundo y marcar el camino del progreso, proyecto malogrado al reconocer la razón como un objeto paradójico del cual también brota la barbarie; b) **el científico:** en este apartado se describe esta figura como aquel sujeto del poder que hace uso del pensamiento abstracto y de la técnica como estrategias de anulación del pensamiento, a través de las cuales produce un aplanamiento de la subjetividad de los otros; c) **el sujeto como material estadístico:** aquí se muestra cómo el uso de las tecnologías para el cálculo de la subjetividad (Bedoya, 2018) convierten al sujeto en un número, en un hombre genérico cuyo mundo interno es susceptible de ser mercantilizado y gobernado a partir del discurso neoliberal; d) **la locura como discurso privado**: en este apartado se problematiza que el hombre de ciencia haya entendido la figura del loco como alguien por fuera del discurso social, manifestando a partir de los postulados del construccionismo, la alternativa de abordar su discurso como una narrativa susceptible de ser interpretada desde un tradición lingüística; e) **la autoridad de determinar que es racional y que es irracional:** aquí se cuestiona la idea de racionalidad moderna, cimentada en el postulado de la verdad como correspondencia, en este sentido el loco sería aquel que no pueda dar cuenta del mundo de manera objetiva, dado que su lenguaje no se corresponde con el mundo, concluyendo que desde esta lectura de la objetividad habría de manera simultánea sujetos e

instituciones psicotizadas; f) **la locura como expresión de un yo delimitado:** en este apartado se desarrolla la idea que la psicosis se ha entendido por una lado como una patología privada (una soledad discursiva), y por otro lado como una carencia interna del sujeto, que es tratada a partir de mecanismos que lo distancian de los otros; **g) técnica y velocidad, la lentitud como forma de locura:** aquí se plantea como forma de locura contemporánea, al cuerpo lento, aquel que se resiste a la maquinaria despótica de una sociedad de control caracterizada por la ligereza, la positividad y la producción acelerada; discursos que constituyen el corazón del neoliberalismo.

A) LA DIOSA RAZÓN

¿Qué tipo de sujeto tiene la potestad de moldear la realidad según sus intereses? el proyecto moderno dirá que el sujeto racional es el escogido para tal fin: *moldear y ser moldeado*, dado que la razón le otorga poder, pero al mismo tiempo ejerce poder sobre él. Razón y poder son, por tanto, dos conceptos centrales e inseparables en la modernidad, debido a que, en esta formación histórica, el poder solo puede ser ejercido mediante un aparato racional que de forma a la realidad y la moldee a su amaño. La razón técnica se convierte en un equivalente fotográfico del progreso como bien lo cuestiona Benjamín (2018), el iluminismo enaltece a la *diosa razón*, otorgándole el poder de gobernar el mundo, por tanto, los escritores de la historia serán los vencedores, los dueños de la *razón*.

Así pues, el ideal iluminista concibe la razón como la panacea contra todos los males sociales y personales; esta nueva deidad, sostiene el ilustrado, brindará la felicidad, el amor, la salud, la justicia, el pan, la serenidad, será la teofanía suprema de dios, quien con su divina providencia llenará toda falta y libertará al hombre de la dañina irracionalidad (Horkheimer & Adorno: 2016). Ingenuidad la del ilustrado al encomiar a tal deidad, porque en su sueño por la razón, la diosa se ha convertido en monstruo, como lo exhibe el grabado del artista Francisco de Goya titulado "El sueño de la razón produce monstruos" (Goya: 1799). El hombre moderno había creído que de aquella racionalidad iluminista solo podría esperarse luz y bien, pero desconocía que aquella diosa que se había erigido, también podría convertirse en un monstruo de la destrucción, la discriminación y la maldad.

En consonancia con lo anterior, Horkheimer y Adorno (2016) en *dialéctica de la ilustración*, plantean la tesis de que la razón que alienta y se manifiesta en los campos de concentración nazi, no es otra que aquella razón iluminista. Auschwitz no es un campo de la sinrazón, Auschwitz es un campo de la razón más atroz, la razón instrumental propia de la industria cultural, puesta al servicio del nacionalsocialismo. Es así, como a partir del asesinato sistemático de masas, efectuado a partir de un saber técnico que se utiliza como maquinaria para la muerte, llega a cuestionarse que razón y progreso no siempre van de la mano, como lo plantea Bilbeny (1993) quien cuestiona la tesis histórico-progresista del iluminismo. Los campos de concentración son un retroceso de la civilización (por lo menos en sentido ético), ello muestra la historia como un proceso discontinuo y regresivo. En esta misma línea el autor considerará que el mal contemporáneo se caracteriza por: "la apatía moral de los seres inteligentes" (p. 21), es decir, el mal no es producido por un sujeto de la sinrazón, por el contrario, el mal procede de un sujeto racional en quien se expresa la idiotez moral. Con base a lo anterior, surge un interrogante: ¿qué sujeto es producto del giro copernicano y de la razón iluminista?

B) EL CIENTÍFICO

Para responder lo anterior, se parte por una pregunta realizada por Hegel, traducida al español por Macedo y Acosta (2007): "*¿Quién piensa abstractamente?*" (p. 152). Para ilustrar las características de esta particular forma de pensamiento, el autor parte del siguiente relato:

> Un asesino es conducido al patíbulo. Para el común de la gente él no es más que un asesino. Algunas damas quizás hagan notar que es un hombre fuerte, bello e interesante. El pueblo, sin embargo, considerará terrible esta observación: ¿qué belleza puede tener un asesino? ¿Cómo se puede pensar tan perversamente y llamar bello a un asesino? ¡No sois sin duda mucho mejores! Ésta es la corrupción moral que prevalece en las clases altas, añadirá quizás el sacerdote, quien conoce el fondo de las cosas y los corazones. Un conocedor de los hombres busca el camino que tomó la formación del criminal. Encuentra en su historia una mala educación, malas relaciones familiares entre el padre y la madre, alguna excesiva severidad ante una pequeña falta de este hombre que lo enconó contra el orden social, una primera reacción en contra que lo condujo a marginarse y a no poder mantenerse más que por medio del delito. –Podrá haber sin duda personas que cuando escuchen tales cosas digan: ¡éste quiere exculpar al asesino!" (p. 157)

El autor responde a la pregunta inicial de la siguiente manera: "esto significa pensar abstractamente: no ver en el asesino más que esto abstracto, que es un asesino, y mediante esta simple propiedad anular en él todo remanente de la esencia humana" (p. 157). Según lo anterior, pensar abstractamente consiste en una cosificación del pensamiento, en seleccionar una de las tantas cualidades de los fenómenos, personas, grupos u objetos de conocimiento; pretendiendo que dicha cualidad abstraída sea suficiente para la comprensión de estos. Abstraer es simplificar, tratar de entender lo complejo desde lo unifacético, así por ejemplo, en la contemporaneidad se identifican saberes que caen en la psicologízación y la neuropsicologización, como lo expone Vos (2019), lo que implica una apuesta determinista, donde las causas que explican diversas problemáticas, fenómenos y objetos de investigación, son las mismas, digamos: las funciones intrapsíquicas del individuo, la química y la anatomía cerebral. Así mismo, se ve como en algunas ciencias sociales, *lo social* es utilizado como un comodín para explicarlo todo, aun cuando los científicos no se hayan detenido a explicar que es *lo social*, como bien lo plantea Latour (2008): "-ninguna explicación social de la ciencia es posible- se abre un nuevo rumbo para la teoría social: lo social nunca explicó nada; lo social tiene en cambio que ser explicado" (p. 142). En este sentido, se ve como las ciencias sociales han recurrido al pensamiento abstracto, utilizando una causa para la explicación de distintos efectos:

> Se afirma que el elemento social A "causa" la existencia de B, C y D, entonces no solo debería poder generar B, C y D, sino que debe también explicar las diferencias entre B, C y D, salvo si puede mostrar que B, C y D son la misma cosa, en cuyo caso sus diferencias puede considerarse sin importancia (p. 152).

¿Acaso este pensamiento no es el propio de la ciencia? dicho pensamiento abstracto es propio del hombre inculto (Hegel traducido por Macedo y Acosta: 2007), y se relaciona sustantivamente con la técnica. La técnica es precisamente aquello que se inventa el hombre para no pensar (Heidegger: 2007) o para pensar de forma abstracta ¿cómo se manifiesta este pensamiento en las *ciencias Psi*?

El dominio técnico se hace evidente en el uso de tecnologías mediante las cuales se aprehende la subjetividad humana, convirtiéndose esta en un dato medible, cuantificable, y en este sentido gobernable (Rose: 1991). Dichas tecnologías operan bajo un lenguaje estadístico, que como refiere Castel (2010), Horkheimer & Adorno (2016) producen un borramiento y homogenización de los sujetos, como logra evidenciarse en el uso de manuales nosológicos como el DSM5 y el CIE10, donde los criterios psicodiagnósticos son memorizados por los profesionales y evaluados en los pacientes como si estos fueran un checklist; en el uso de pruebas, test, escalas y demás instrumentos psicométricos construidos para medirlo todo (desde el interés vocacional hasta la salud mental); en la utilización de protocolos y técnicas de intervención que se emplean cual si fuesen plantillas; en el diligenciamiento de formatos institucionales que dicen al profesional que preguntar, haciendo de la relación con el otro un espacio tecnificado donde se silencia la voz, su voluntad y la espontaneidad comunicativa; el suministro irresponsable de psicofármacos que

termina obedeciendo a un interés económico de las grandes farmacéuticas. Todas estas son manifestaciones de un saber técnico que pone anteojeras al pensamiento, lo direccionan hacia lo abstracto del número y lo deslindan del sentido.

Lo anterior, es lo que Bedoya (2018) denomina "tecnologías para el cálculo de la subjetividad" (p. 126), las cuales producen un aplanamiento de la subjetividad, clasificando y administrando a las poblaciones en un plano binario de normalidad/anormalidad. Es en dicho plano donde aparece la figura de la locura como algo que debe ser conducido y si es factible corregido.

Lo planteado hasta el momento, lleva a deducir que el sujeto propuesto por la epistemología kantiana, el cual pretende modificar y dar forma a los objetos mediante la razón, es un técnico o un científico. Esto confirma la tesis propuesta por *Heidegger* (2007)*, la cual considera que tras el despliegue de la técnica el pensamiento queda arrinconado, se rompe la cercanía con los objetos y las cosas, dando lugar a un mundo de existencias y recursos en cuanto a stock de mercancías. Así pues, la ciencia y el hombre de ciencia huyen del pensamiento para dedicarse a la planificación, a la medición y a la provocación de la naturaleza. El sujeto kantiano en su afán de dominar el objeto, da lugar al mundo del sin objeto, olvidando comprenderlo en la cercanía, en sus múltiples cualidades y sentidos, encontrando en la técnica la manera más fácil de dominación* (Heidegger: 2007). *De lo anterior, surge una pregunta sobre los efectos de tal epistemología en la forma de entender al sujeto:* ¿qué forma le ha dado el sujeto kantiano al hombre cuando este se hace objeto de su conocimiento?

C) EL SUJETO COMO MATERIAL ESTADÍSTICO

La falta de pensamiento característico de la ciencia o el pensamiento abstracto, reducen la realidad a material estadístico, y dentro de esa realidad en la cual habita el hombre, este se hace número, y cuán fácil es gobernarlo cuando este se ha convertido en dato (Rose: 1996)*. El hombre singular se ha hecho cadáver y sobre este cadáver ha nacido una nueva clase de sujetos, los hombres genéricos* como los llaman Horkheimer & Adorno (2016), los homogenizados por el número, los que son utilizados para ser conducidos a un mismo fin: el capital.

Así pues, las *ciencias psi* están construidas en la actualidad sobre el dominio de las prácticas de mercadeo, la interioridad de los sujetos (*mundo psi*) construida a partir de las "tecnologías para el cálculo de la subjetividad" (Bedoya: 2018, p. 126) se ha convertido en un potencial nicho para la producción de capital. Son los expertos aquellos que crean, dominan y legitiman las técnicas para el cálculo y conducción de la locura, produciendo al sujeto que estudian, es así como el loco es una creación de la norma establecida por el saber experto (Foucault: 1998, Rose: 1991), por lo que este se presenta como una subjetividad susceptible de mercantilizar.

Seguidamente, ante los ojos del neoliberalismo todos los sujetos son iguales y libres, los une un mismo lenguaje, el del consumo, la producción y el rendimiento. Iguales en la medida en que son material estadístico, tiempo y fuerza de trabajo, poseedores de un conjunto de capacidades psicológicas que pueden autogestionar para rendir cada vez más, haciéndose competentes en medio de un mundo en riesgo (Bedoya: 2018). Ni siquiera las separaciones entre normalidad/anormalidad muestra a los sujetos como esencialmente diferentes, ambos son igualmente conducidos y tratados por expertos, el *normal* en un sentido profiláctico (dada su susceptibilidad a enfermar), el *anormal* de la forma convencional según la época (Rose: 2012). Por otro lado, todos son libres en el sentido en que pueden optar por ser útiles o inútiles para el neoliberalismo, porque la razón instrumental propia de este modelo se obsesiona con la pregunta sobre la utilidad, es decir, ¿para qué sirve un sujeto?, y el hombre es servible siempre y cuando contribuya al consumo y a la producción; pero: *¡ay de aquel que opte por lo inútil!* se sentirá una pieza suelta en medio de esta gran maquinaria despótica, un excluido del sistema. Es en este punto, aparece la *inoperosidad* como una de las figuras de la locura en el neoliberalismo; la *potencia de no* como lo expresa Agamben (2007), entendida no como

inactividad sino como una actividad que hace inoperativa la obra de este modelo de producción de lo humano, constituyendo una potencia amenazante, la cual es neutralizada mediante el poder normalizador.

En la misma línea argumentativa, Horckheimer & Adorno (2016) refieren que el amo de nuestros tiempos, ya no es aquel que dice: *pensad como yo o moriréis*, sino quien dice: *sois libres de pensar como yo*, *pero si no lo hacéis, serás un extraño entre nosotros*, *un loco inadaptado, un excluido de la industria*. Para este *sujeto genérico*, no existe miedo más grande que no estar sujetado, en otras palabras, el sujeto teme enloquecer, y es que enloquecer implica morir, pero morir en este sentido, no es la negación de la vida, morir es estar fuera de este dispositivo de producción de subjetividades. La no sujeción lo llevaría a experimentar una profunda soledad discursiva, para la cual no está preparado; cuanto desearía este sujeto estar por fuera de las relaciones de consumo y producción si pudiera huir de la angustia que le imprime dicha soledad. El sujeto genérico es un sujeto del miedo, un prófugo de sus deseos más nobles, un excluido del goce perverso y del lugar de la psicosis; este sujeto ha encontrado en la razón un dique contra el canto letal de sus pasiones.

Como lo expresa Freud (1999) la cultura es la expresión máxima de la racionalidad, prohíbe al hombre embriagarse en el culto dionisiaco, impide la liberación de sus instintos más básicos. La cultura ha maniatado la vida instintiva del hombre; este es el precio que debe pagar para vivir en sociedad. Desligarse de las ataduras es permitirse enloquecer. La singularidad ha sido amenazada tras el ocaso del instinto, el hombre particular ha sido medianamente asesinado y se le ha dado la bienvenida a otra clase de hombres, los nuevos hombres genéricos, los producidos en serie, aquellos cuyas pasiones están fuertemente homogenizadas, aquellos que se miran en el espejo y ven el reflejo de un amo persecutor, que son ellos mismos. El hombre genérico no es aquel esclavo atado con sogas, sino con los lazos de un discurso, el discurso de su amo, pero ¿quién es su amo?, ¿acaso el amo no le ha invadido el cuerpo? ¿acaso la fuerza incisiva del discurso no le ha agujereado la carne? es entonces el *hombre genérico* persecutor y destructor de sí mismo, amo y esclavo, sádico y masoquista; ¿y si el amo está en él cuerpo, contra quien rebelarse?, ¿cómo hacerlo?

A continuación, se realizará un abordaje crítico sobre los postulados desde donde las ciencias Psi han entendido la locura, pretendiendo hacer una lectura ético-política de la forma en que han contribuido a la subjetivación del hombre.

D) LA LOCURA COMO DISCURSO PRIVADO

¿Acaso puede un hombre estar por fuera del discurso? Se entiende el discurso como una práctica social que tiene lugar en un contexto de producción específico, el cual establece determinadas relaciones y regulaciones, constituyentes de un ordenamiento que posibilita la circulación de ciertos enunciados y el silenciamiento, detrimento o poca difusión de otros. Esta práctica, implica un uso local del lenguaje a partir de donde se construyen las realidades sociales (Iñiguez: 2011). En la misma línea, Gergen (2007) considera que hablar siempre implica hacerlo desde una tradición, adoptando los códigos específicos de una comunidad lingüística.

Con la anterior precisión y siguiendo a Berger y Luckman (1998) se plantea que, en los procesos de socialización, los sujetos terminan sujetándose al discurso de las tradiciones e instituciones donde participan, esto mediante la incorporación del Otro Generalizado en su conciencia social. Sin embargo, distintas tradiciones de la psicología han considerado que dicha sujeción al discurso no siempre se realiza, esta no sujeción, se traduce como un acto fundamental de irracionalidad, un paso hacia la locura.

Según Foucault (2016) la sociedad ha creado escenarios específicos para contener la locura, a saber: manicomios, cárceles, hospitales, entre otros. Los discursos de la racionalidad han fundado estas instituciones de encierro para confinar al alienado, en un sentido estricto, quienes habitan estos lugares son quienes gozan de una soledad discursiva, soledad que amenaza y hace posible el gran proyecto de la racionalidad. Siguiendo a Gergen (2007) es a la modernidad a quien le debemos ese poder opresivo de establecer jerarquías de racionalidad (*el loco - el cuerdo, lo normal - lo anormal, lo científico - lo común, etc*).

Considerar que hay categorías de razón superior, no es más que un acto retórico, un ejercicio del lenguaje con un profundo sentido político "en efecto, la idea misma de razón superior actualmente funciona de manera injustificada para excluir a mucha gente de los corredores de la toma de decisiones" (p. 98).

La psiquiatría a través de sus discursos ha definido quien es el *otro*, nos muestra al otro como el *loco*, al *otro* como el *enfermo mental*. Siguiendo a Sampson (1996) esto constituye una especie de monólogo con intención de control social "un monólogo disfrazado de diálogo ocurre siempre que un grupo dominante controla quien será el otro y así no conversa con otro ser humano, sino con una creación de sus propios intereses, deseos y temores" (p. 10). Al saber psiquiátrico se le ha dificultado establecer un diálogo con sus pacientes, este dialoga con las grandes farmacéuticas, con el CIE10 y con los formatos, test, baterías y otros instrumentos técnicos que deben diligenciarse durante las sesiones, pero pocas veces con el paciente. La consulta psiquiátrica es transversalizada por el culto al fármaco, por la nosografía y el diligenciamiento de formatos, esto constituye un gran monólogo sobre la enfermedad mental. Toda esta burocratización de los espacios de atención, sustituyen la voz del sujeto, bajo su dominio todo se encuentra estructurado de tal forma que el otro sea ratificado como un enfermo mental. El saber y la praxis psiquiátrica suponen una especie de autismo, un diálogo con el sí mismo de la disciplina, con aquellas prácticas y técnicas que conforman el corazón del discurso de este grupo dominante, a quien socialmente se le ha dado la potestad de determinar entre locura y normalidad.

Retomando el concepto de *pensamiento abstracto*, se plantea que la psiquiatría es una disciplina que piensa abstractamente, no ve en el paciente más que algo abstracto, que es un *enfermo mental*, dicha cosificación del *otro*, lo reduce, lo anula en sus múltiples posibilidades de ser. En consecuencia con lo anterior, se considera que la entidad nosológica de la psicosis ha sido entendida por la psiquiatría en esos mismos términos. La psicosis como una forma de lenguaje privado, la psicosis entendida desde el pensamiento abstracto, el psicótico como un *otro* excluido.

Según Gergen (2007) el concepto de racionalidad privada como legado de la modernidad, es un concepto problemático y a la vez opresor. Siempre que hablamos lo hacemos desde una tradición lingüística, por tanto, "hablar como un agente racional es participar de un sistema que ya está constituido" (p. 98). Haciendo énfasis en lo anterior, Gergen se apoya en Wittgenstein (2017) quien refiere que no puede haber un lenguaje privado. Según esto: ¿podría afirmarse que, para la psiquiatría, el sujeto en la psicosis habla por fuera de una tradición lingüística?, ¿se encuentra por fuera del discurso?, ¿la soledad discursiva es fundamento de una identidad delirante?

La clínica psiquiátrica ha tratado de intervenir la psicosis aniquilando sus síntomas positivos, esto implica, eliminar el delirio y la alucinación a través de antipsicóticos, sin embargo, pocas intervenciones están orientadas a realizar una narrativa, una hermenéutica del delirio, o la implementación de otras apuestas metodológicas. La psiquiatría solo se ha preocupado de los síntomas como criterios diagnósticos y no como textos que puede ser leído e interpretados desde una tradición lingüística. En este sentido, para muchos psiquiatras una identidad delirante es una fantasmagoría abstracta del pensamiento que esta desconectada en absoluto de la realidad social. Por ello, se concibe al sujeto diagnosticado con psicosis, como una especie de ser ubicado más allá de lo social, pero ¿qué significa esto?

La física busca y crea leyes que ordenan el mundo, igualmente las culturas implantan cierto orden caracterológico, según el cual, todo debe suceder; dios dictamina leyes para dirigir por el camino correcto a sus creyentes, la ética fundamenta principios que deben guiar las acciones. Con base a lo anterior, el sujeto en la psicosis es considerado por el psiquiatra como un sujeto metafísico, metacultural, metareligioso y metaético; un sujeto que está "más allá" de estas formas de ordenamiento social. Siguiendo lo anterior, para la psiquiatría el psicótico es declarado un sujeto muerto a la razón social, un misólogo predicador de una certeza delirante.

Lo dicho hasta ahora, lleva a formular la siguiente pregunta: ¿los sujetos diagnosticados con psicosis, efectivamente están más allá de lo social? siguiendo a Hume (2015) nuestro pensamiento, imaginación y

lenguaje tienen un límite experiencial, expresado en la mezcla, transposición, aumento y disminución de las ideas. En este sentido y recurriendo al construccionismo, aquel limite experiencial está demarcado por el discurso social, por los sentidos y significados que se construyen en el terreno de la interacción. Siguiendo estas concepciones, el discurso de un sujeto diagnosticado con psicosis sería enteramente interpretable, puesto que toda idea, por más etérea e infundada que parezca no se aleja definitivamente del lenguaje consensuado ¿acaso alguien puede inventarse una idea separada en absoluto de su experiencia social? Este trabajo plantea, que el sujeto diagnosticado con psicosis al estar dentro del lenguaje, participa en la construcción simbólica del mundo.

Sintetizando, aquel sujeto que se ha considerado estar dentro de la psicosis, es un poeta de las ideas, un sujeto del lenguaje y no un ser metafísico. En consonancia con el pensamiento de Hume (2015) este no puede traspasar los límites de su experiencia (experiencia social), él usa el lenguaje para mezclar, transponer, aumentar y disminuir las ideas que ya existen en su tradición lingüística, no simplemente para copiarlas o reproducirlas como usualmente se realiza en las conversaciones cotidianas. Este sujeto tiene un lugar en el discurso social, por tanto, las prácticas psiquiátricas deberían restituirle su lugar como agente cultural y como sujeto del lenguaje. Metafóricamente, aquello que le diferencia es el uso del lenguaje, mientras él tiende a la poesía, el hombre genérico tiende a ser historiador; mientras él valora el arte abstracto, el hombre genérico aprecia el arte figurativo (de allí que, para las ciencias *psi,* exista una propensión a que el poeta y el artista sean tocados por la locura).

E) LA AUTORIDAD DE DETERMINAR QUE ES RACIONAL Y QUE ES IRRACIONAL

La psicología tradicional ha entendido la irracionalidad como un producto erróneo de las operaciones de la mente, según Gergen (2007), para la modernidad: "el lenguaje es expresión de la racionalidad que uno tiene acerca del mundo" (p. 98), por tanto, cuando no se capta objetivamente el mundo, el lenguaje no puede traducirse en verdad, en este sentido, no habría correspondencia entre el mundo y el conocimiento del mundo; esta no correspondencia se debería a un error en las operaciones de la mente, en esta línea, decir algo verdadero implica decir: de lo que es que es y de lo que no es que no es; y decir algo falso: decir de lo que es que no es y de lo que no es que es (Aristóteles: 2014). A continuación, se exponen algunos casos en los cuales se utilizan operaciones de la mente de manera similar, sin embargo, las connotaciones sociales sobre lo racional e irracional son utilizadas arbitrariamente:

A. Cierto cristianismo fundamentalista cree en un cielo con calles de oro y mar de cristal como se relata en el Apocalipsis (Dios habla hoy: 1979), allí se utilizan figuras metafóricas que mezclan símbolos sociales de gran valor, relacionándolos con la promesa del cielo. B. Daniel Schreber, sujeto analizado por el psicoanálisis (Freud: 1986), en sus delirios mezcla en una sola unidad, al dios de los semitas y al de los arios, trasponiendo la idea anatómica de nervios a un contexto espiritual, donde los nombra rayos de dios. C. Como consta en *investigación sobre el conocimiento humano*: "la idea de Dios, en tanto que significa un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestra propia mente y al aumentar indefinidamente aquellas cualidades de bondad y sabiduría" (Hume: 2015, p. 123). D. Para la psicología y la psiquiatría, las alucinaciones son entendidas como percepciones sin objeto, por tanto, experimentar la presencia de dios, en este caso, sería una alucinación, así, en hospitales psiquiátricos es común escuchar a pacientes relacionarse con personajes no perceptibles como lo muestra (Fierro y otros: 2003). Si se es consecuente con la hipótesis de que lo racional y lo irracional está relacionado directamente con las operaciones de la mente, debería plantearse que no existen tan solo sujetos psicóticos, sino instituciones psicotizadas con sus propias identidades delirantes. Un cielo con calles de oro y mar de cristal, un hombre que experimenta la presencia de Dios, Scheber y su concepción particular sobre la divinidad; todas estas experiencias desde el punto de vista de las operaciones de la mente serían un producto cargado de irracionalidad, sin embargo, ¿todas son consideradas irracionales por nuestra cultura?

Lo anterior pone en tela de juicio los principios modernos de racionalidad, objetividad y verdad, y nos lleva a la pregunta: ¿el mundo social está construido sobre estos principios? Según Gergen (2007), en la posmodernidad aquello que se considera racional, objetivo y verdadero solo puede serlo dentro de una tradición lingüística específica, por tanto, aquellos principios modernos pierden su fundamento ¿dónde está el sujeto que capta objetivamente el mundo? , ¿dónde está el sujeto cuyo lenguaje es un reflejo exacto de la realidad?, ¿dónde está la verdad? Si todo se traduce a cuestiones de retórica y juegos de lenguaje mediante los cuales construimos el mundo social, aquellos principios pierden su valor. Lo que determina si un hombre es racional o irracional no es ningún procedimiento, método o análisis objetivo, no es ninguna racionalidad privada con la capacidad de captar lo verdadero y lo falso en el discurso o en la experiencia de un sujeto. De esto se deduce que lo verdadero, lo objetivo y lo racional, no es algo independiente del lenguaje, ni de la cultura, ni de los sujetos que la crean, sostienen y reproducen (Ibáñez: 2002; Gergen: 2007).

Siguiendo este hilo conductor, la psicosis y la locura, surgen como acuerdos de comunidades científicas, fundamentados en un conjunto de suposiciones debidamente interrelacionadas, a partir de las cuales, se estructura una forma de interpretar los fenómenos sociales (Kuhn: 2013). El saber de estas comunidades es legitimado socialmente mediante ejercicios de poder, proceso que se logra mediante la puesta en marcha de prácticas discursivas en contextos históricos y geográficos debidamente situados. Por tanto, psicosis y locura, no son entidades objetivas, reales, ahistóricas y esenciales como las describe la nosología psiquiátrica (Ibáñez: 2002; Gergen: 2007). Esta idea, es respaldada por Foucault (2016) quien analiza las condiciones históricas de producción de la locura, *entendiéndola como una elaboración social que ha adquirido distintos significados, y sobre la cual, se han aplicado distintas prácticas discursivas, dependiendo de las formaciones históricas en que se le trate.*

De manera cercana a Foucault, Rose (1996) *propone que para realizar una genealogía de la subjetivación (en este caso del proceso por el cual se produce la subjetividad del loco) debe considerarse que el sujeto tiene una ontología histórica, en este sentido, indagar sobre la locura implica una investigación de las técnicas (intelectuales y prácticas) a partir de las cuales se ha dado su constitución histórica. Es así como el autor, no propone una historia continua del yo, sino que instala a los sujetos en lo que él considera regímenes de personas, reconociendo así, diversidad de versiones del ser persona, por ejemplo: ser loco o ser paciente. Escribir una genealogía de la locura implicaría en este sentido, conocer las normas, instrumentos, técnicas y relaciones de autoridad que han circulado y se han utilizado socialmente en distintas épocas, para intervenir sobre la conducta de aquel que se ha considerado desviado. En síntesis, entender la locura como producto histórico, partiendo del hecho que la interacción es efectiva gracias al lenguaje, lleva a considerar la función de este último, en la construcción de la realidad psicológica, la cual se consolida en el marco del binarismo normalidad/anormalidad, reconociendo así con* Austin (2016), la capacidad performativa del lenguaje para transformar y crear realidades.

F) LA LOCURA COMO EXPRESIÓN DE UN YO DELIMITADO

Según Gergen (2015) la tradición occidental ha construido una experiencia y una concepción delimitada del yo. El yo es entendido como algo cerrado, separado, diferenciado del otro. Esta construcción cultural hace que nos vivenciemos como seres fundamentalmente aislados. Las prácticas cotidianas de la psiquiatría y la psicología refuerzan esta concepción del yo delimitado. Los diagnósticos que se asignan desde la psicopatología, las intervenciones dirigidas desde la clínica individual, son mecanismos que distancian al sujeto del otro, prácticas que lo llevan a experimentarse como un ser naturalmente distinto.
Siguiendo a Gergen (2015):

> Si estoy fundamentalmente solo…. el origen de mis acciones… ¿que hay que decir del fracaso? Es evidente que hay eventos que escapan a mi control, pero en términos generales, mis fracasos son

> de mis propias acciones. En ese sentido, cualquier comportamiento inadecuado, inapropiado o cualquier fracaso público pone en cuestión a mi yo esencial. Todas las insuficiencias de conducta son expresiones potenciales de una carencia interna (p. 46).

El paciente diagnosticado con psicosis sufre una evaluación inexorable, el diagnóstico es suyo y de nadie más ¿dónde queda la influencia de las relaciones con su pareja, su familia, su grupo, su contexto social? El paciente es entendido como un *otro* que habla desde una soledad discursiva, alguien cuyas palabras no contribuyen al lazo social, alguien con una profunda carencia interna. Sampson (1996) expresa: "casi todos los trabajos en psicología, reflejaban este ideal: el individuo autocontenido, aislado, y separado de los demás, era el personaje central del análisis psicológico" (p. 4).

Por otro lado, una de las características fundamentales a través de las cuales la psiquiatría ha considerado al sujeto psicopatológico, es la carencia. El yo es entendido como falto de algo. Un ejemplo de dicha carencia interna, se hace evidente en la concepción lacaniana sobre la psicosis:

> Allí donde el Nombre del Padre falta, este efecto metafórico no se produce, y no puedo hacer aflorar lo que hace designar la x como el significante falo. Esto es lo que se produce en la psicosis –en la medida en que el Nombre del Padre es rechazado, es objeto de una *Verwerfung* primitiva, no entra en el ciclo de los significantes, y por eso también el deseo del Otro, especialmente el de la madre, no está simbolizado (Lacan: 1999, p. 490).

Así pues, el sujeto en la psicosis es considerado como un sujeto de la carencia y de la falta. En consecuencia, a todo lo anterior, la locura es entendida como la expresión de un ser delimitado y pocas veces como la expresión de un ser relacional.

G) TÉCNICA Y VELOCIDAD, LA LENTITUD COMO FORMA DE LOCURA

La velocidad como *ethos*, no es algo que se circunscriba a escenarios específicos del mundo contemporáneo, al interior de las *ciencias psi,* este ritmo se hace evidente. Las psicoterapias breves, el coaching y el arsenal de técnicas construidas por éstas ciencias, le apuestan precisamente a la lucha contra la lentitud. Y es que este ethos se expresa casi de manera global en diferentes áreas de la cultura: el arte, la espiritualidad, la moda, la política, el saber, entre otros (Lipovetsky: 2016). Así, la cotidianidad contemporánea transcurre en medio de bienes de consumo caracterizados por la ligereza: perritos calientes, aviones supersónicos, una Mac sobre el escritorio, abdominales en cinco minutos, cucharas, cuchillos y amores desechables; cuatro horas de sueño, 500 megas de internet, milo light para el desayuno, cerveza light para la fiesta y un Best Seller sobre la mesita de noche. La vida transcurre en medio de este elogio a la ligereza y de estos ritmos vertiginosos que se han filtrado por todos los resquicios de lo humano. Atletismo violento de los días que desprecia a los cuerpos lentos, que los confina en el lazareto de la parsimonia. ¿queda pues un espacio para la lentitud?

A lo largo de la historia occidental, se han presentado múltiples versiones y dominios de la locura; cada dominio representa una maquinaria despótica que absorbe, sostiene y realimenta ciertos flujos, al mismo tiempo que excluye y ataca las formas en que se constituyen otros. Así pues, bajo el dominio del cristianismo la locura toma la forma del pecador, en el dominio de la psiquiatría la forma del enfermo mental, en la revolución industrial la del artesano ludita que se opone a la maquinaria; visto de este modo, la historia se muestra como una lucha incesante de flujos, lo que nos lleva a preguntarnos: ¿cuál es la forma de la locura en este tiempo?

Según el presente planteamiento, bajo el dominio del capitalismo actual, la nueva forma de la locura la constituirán los cuerpos lentos, estos, representan una postura política de resistencia. Así como en Foucault

(2016) la sinrazón denuncia a la razón, el cuerpo lento denuncia al cuerpo veloz, señalándole otras formas de habitar el tiempo y el espacio. Es pues la lentitud otro rostro histórico de la locura, otro intento de resistencia que cuestiona al poder despótico.

En una cultura obsesionada por la ligereza, el *número*, constituye la forma privilegiada para medir los niveles de movimiento de un cuerpo, ligereza que se impone como una prescripción que pesa en la vida de los sujetos, constituyendo la paradoja del mundo contemporáneo (Lipovetsky: 2016). Así, el reconocimiento social y el éxito, siempre implicará movimiento e intensidad ¿pero qué tipo de movimiento? un movimiento incapaz de fugarse de los flujos preestablecidos por la maquinaria despótica que configura la sociedad de control, aquella donde se impone el imperativo de la ausencia de negatividad (Han: 2017) donde el sujeto se subjetiva en torno a máximas prescriptivas como: *you can do it, just do it, you vs you, the sky´s the limit*, entre otras. En esta línea, a mayor aceleración de los movimientos, mayor reconocimiento social; mientras los registros de la lentitud significan amenaza, locura y transgresión. ¿cómo acceder entonces a la lentitud cuando su voz es silenciada? ¿cómo abrir un agujero en nuestros días para consagrarnos a la parsimonia?

Responder a dichas preguntas nos lleva a retomar planteamientos como el de Fernández (2003), para quien la velocidad y las formas mecánicas, constituyen características de nuestras sociedades contemporáneas, que establecen modos específicos de relacionamiento con las cosas, las actividades, las personas y con el saber mismo; relacionamiento que dificulta la construcción de afectos y sentimientos. A su vez, nos remiten a pensar en la Sociedad del Cansancio de Han (2017), aquella que no admite el aburrimiento ni la atención profunda. Estos planteamientos ayudan a pensar la sociedad contemporánea bajo las formas de la velocidad y la lentitud, entendiendo esta última como una postura política de resistencia.

CONCLUSIONES

La epistemología kantiana, planteada como una epistemología para el mal, devela la forma en que los hombres hemos intentado conocer el mundo, dicha forma, nos ha llevado a la cosificación, determinación y sometimiento del objeto por la voluntad del sujeto cognoscente, nos ha conducido a desarrollar una racionalidad instrumental y un pensamiento abstracto; dicho tipo de racionalidad se puede pensar como lo indica Honneth (2011) como una de las patologías de la sociedad capitalista, por el hecho de que la razón instrumental ha alcanzado un predominio frente a otras formas de acción y de conocimiento; en ese sentido todas las manifestaciones y fenómenos que puedan parecer como patológicos en la realidad social, se interpretan aquí como un efecto consecuente de una automatización de las actitudes sociales, conectadas con la meta de dominio sobre la naturaleza; por lo tanto, esto incita al refugio en la técnica como instrumento para no pensar, posibilitando la aparición de los nuevos hombres genéricos, la reducción de la realidad a material estadístico y la homogenización de los deseos humanos.

Todo lo anterior se hace explícito en el dominio de las *ciencias psi.* Kant a través de su planteamiento, se preocupó por aquello que el sujeto puede dominar y conocer, sin embargo, algo quedó olvidado, aquello que le domina, entre esto, su maldad.

Las *ciencias psi* en la actualidad, continúan asentándose sobre postulados modernos, sus concepciones e intervenciones son opresivas y cosificadoras de lo humano. Queda por tanto el reto de realizar nuevos abordajes metodológicos y nuevas apuestas de comprensión teórica, lo anterior, transversalizado por una reflexión ético-política, por ejemplo, pasar de una concepción objetiva de la locura al intento de comprenderla como construcción social. Otra opción para oponerse a esta forma de conocimiento mediante la cual, se ejerce tiranía sobre los objetos, es la propuesta por Latour (2008) quien plantea que quizá hay que volver los ojos sobre los objetos, entenderlos como actores que “hacen todo, incluso sus propios marcos, sus propias teorías, sus propios contextos, su propia metafísica, hasta sus propias ontologías” (p. 212)

El panorama es desalentador, los discursos de las ciencias psi son un flujo en sintonía con el poder despótico del neoliberalismo, la técnica no se acompaña de una reflexión ético-política, escenario desde donde se instituye la maldad.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. (2007). *La potencia del pensamiento.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora S.A.

ARISTÓTELES. (2014). *Metafísica .* Gredos.

AUSTIN, J. (2016). *Cómo hacer cosas con palabras.* Barcelona: Paidos.

BEDOYA, M. (2018). *La gestión de sí mismo. Ética y subjetivación en el neoliberalismo.* Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

BENJAMIN, W. (2018). *Iluminaciones.* Barcelona: Taurus .

BERGER, P., & Luckman, T. (1998). *La construcción Social de la Realidad.* Buenos Aires: Amorrortu Editores .

BILBENY, N. (1993). *La idiotez moral: La banalidad del mal en el siglo XX.* Barcelona: Anagrama.

CASTEL, R. (2010). *El ascenso de las incertidumbres: trabajo, protecciones, estatuto del individuo.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTORICA . (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad .* Bogotá : Imprenta nacional .

DIOS HABLA HOY. (1979). Apocalipsis . En J. de Patmos, *La biblia .* Sociedades biblicas unidas .

FERNÁNDEZ, P. (2003). La psicología política como estética social. *Revista interamericana de psicología, 2*(37), 253-266.

FIERRO , M. *et al*. (2003). Psicosis y sistemas de creencias. *Revista colombiana de psiquiatría, XXXII*(3), 281-292.

FOUCAULT, M. (1976). Verdad y poder. En M. Foucault, J. Varela, & F. Álvarez (Edits.), *Microfísica del poder* (págs. 175-189). Madrid: La piqueta.

FOUCAULT, M. (1985). *Saber y verdad .* Madrid: La piqueta .

FOUCAULT, M. (1998). *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber.* Madrid: siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2001). El sujeto y el poder. En M. Foucault, H. Dreyfus, & P. Rabinow (Edits.), *Michel Foucault. más allá del estructuralismo y la herménutica* (págs. 241-260). Buenos Aires: Nueva Visión.

FOUCAULT, M. (2016). *Historia de la locura en la época clásica.* Ciudad de Mexico : Fondo de Cultura Económica .

FREUD, S. (1986). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito. En S. Freud, *Obras completas: Sigmund Freud (Vol. 12)* (J. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, S. (1999). *El malestar de la cultura.* Madrid: biblioteca Nueva .

GERGEN, K. (2007). *Construccionismo social aportes para el debate y la práctica.* Santafé de Bogotá: Uniandes .

GERGEN, K. (2015). *El ser relacional. Más allá del yo y la comunidad.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

GOYA, F. (1799). *Los caprichos (Grabado n.º 43).* Museo del Prado , Madrid .

HAN, B. (2017). *La sociedad del cansancio.* Barcelona : Herder .

HEIDEGGER, M. (2007). *La pregunta por la técnica .* Barcelona: Ediciones Folio S.A.

HONNETH, A. (2011). *La sociedad del desprecio .* Madrid: Trotta.

HORKHEIMER, M., & ADORNO, T. (2016). *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos.* Madrid: Trotta.

HUME, D. (2015). *Investigación sobre le conocimiento humano .* Madrid: Alianza.

IBAÑEZ, T. (2002). *Municiones para disidentes: realidad, verdad y política.* Barcelona: Gedisa.

IÑIGUEZ, L. (2011). *Análisis del Discurso. Manual para las Ciencias Sociales.* Barcelona: UOC.

KANT, I. (2005). *Critica a la razón pura .* Barcelona : Taurus .

KUHN, T. (2013). *La estructura de las revoluciones científicas.* México : Fondo de Cultura Economica .

LACAN, J. (1999). *Las formaciones del inconsciente. Seminario 5.* Buenos Aires: Paidos .

LATOUR, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red.* Buenos Aires : Manantial .

LIPOVETSKY, G. (2016). *De la ligereza.* Barcelona: Anagrama.

LOCKE, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Ciudad de México , Mexico: Fondo de cultura economica .

MACEDO, G., & ACOSTA, M. (2007). ¿Quién Piensa Abstractamente? *Ideas y Valores, 56*(133), 151-156.

NIETZSCHE, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento.* Madrid: Tecnos .

ROSE, N. (1991). Experts of the soul. *Psychologie und Geschichte, 3*(1/2), 91-99.

ROSE, N. (1996). *Inventing our selves. Psychology, power, and personhood.* Cambridge: Cambridge University Press. .

ROSE, N. (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI.* La plata : Unipe.

SAMPSON, E. (1996). Celebrar al otro. Una interpretación dialógica de la naturaleza humana. En T. Cordero, I. Dobles, & R. Pérez, *Dominación Social y subjetividad* (págs. 31-60). Costa Rica : Editorial de la Universidad de Costa Rica.

VOS, J. D. (2019). *La psicologización y sus vicisitudes .* Ciudad de México : Paradiso .

WITTGENSTEIN, L. (2017). *Investigaciones filosóficas.* Madrid: Trotta.

BIODATA

Edwin Alexander HERNÁNDEZ ZAPATA: Psicólogo de la Universidad de San Buenaventura Medellín. Especialista y Magíster en Psicología Social de la Universidad Pontificia Bolivariana Medellín. Docente investigador de la Universidad Cooperativa de Colombia. Últimas publicaciones: 1) Metáforas de una invasión. Imaginarios sociales de excombatientes sobre el postconflicto colombiano. 2) Imaginarios Sociales de Excombatientes sobre el Postconflicto colombiano. La metáfora del abandono del guardián. edwin.hernandezz@campusucc.edu.co

Diana Vanessa VIVARES PORRAS: Psicóloga de la Universidad Pontificia Bolivariana Medellín, Especialista y Magíster en Psicología Social de la Universidad Pontificia Bolivariana Medellín. Docente Investigadora de la Fundación Universitaria María Cano. dianavanessavivaresporras@fumc.edu.co

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ARTICULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, nº 89 (abril-junio), 2020, pp. 179-198
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Cartografía Social, usos y sospechas en el campo de la educación

Social Cartography, uses and suspicions raised in the educational field

Diego Fernando BARRAGÁN GIRALDO
https://orcid.org/0000-0002-8270-118X
dibarragan@unisalle.edu.co
Universidad de La Salle, Colombia

Natalia SÁNCHEZ CORRALES
https://orcid.org/0000-0002-0676-5077
nasanchez@unisalle.edu.co
Universidad de La Salle, Colombia

Alba Lucía CRUZ CASTILLO
https://orcid.org/0000-0002-4657-6000
albaluciacruzcastillo@unisalle.edu.co
Universidad de La Salle, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740109

RESUMEN

Con un enfoque metodológico de sistematización de experiencias, este trabajo busca proponer otros acercamientos a la compresión teórica y práctica de la cartografía social como instancia contrahegemónica de generación de conocimiento en las ciencias sociales tradicionales. Así, desde algunas sospechas evidenciadas en tres experiencias pedagógicas, se discuten los usos convencionales de esta metodología de producción de conocimiento social y cultural, con el fin de potenciar sus aplicaciones contrahegemónicas. Como conclusión se presentan algunos elementos que, nacidos de lo sistematizado, permiten poner en juego ciertas comprensiones sobre las posibilidades de este emergente tipo de cartografía para el campo de la educación.

Palabras clave: Cartografía Social, educación, subjetividad.

ABSTRACT

With a methodological approach to systematizing of experiences, this paper propose an alternative understanding of social cartography as a counterhegemonic instance of knowledge production in the traditional social sciences. Therefore, based on some suspicions evidenced in three pedagogical experiences, the conventional uses of this social and cultural knowledge production methodology are discussed in order to enhance its counterhegemonic applications. As a conclusion, we put into play certain understandings about the possibilities of this emerging type of cartography for the field of education.

Keywords: Social mapping, education, subjectivity.

Recibido: 15-01-2020 ● Aceptado: 22-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

Desde hace unos años hemos visto en la investigación social la emergencia de un particular enfoque metodológico que es al mismo tiempo una estrategia y técnica de recolección de información; se trata de la cartografía social. Tal opción no sólo permite la participación activa de una diversidad de actores sociales, sino que además promete constituirse en un espacio que reconoce y pluraliza las voces de los-as participantes en procesos de investigación o intervención social. Con un uso creciente, llama la atención por cuanto parece resolver ciertos problemas epistemológicos contemporáneos de la investigación social: los dilemas asociados a la apropiación de la voz del otro, la expectativa de hablar del poder y sus disposiciones espaciales, los usos estratégicos y las apropiaciones por parte de comunidades. Se trata, en síntesis, de una forma de generar saberes que confronta los usos hegemónicos de la producción de conocimiento en las ciencias sociales, pues no sólo cuestiona la posición de autoridad del-a investigador-a (o profesor-a) que dispone las condiciones para crear colaborativamente interpretaciones sobre la realidad social, sino que además privilegia, como resultado del proceso, la presentación de la pluralidad de las voces de los-as participantes sobre las conceptualizaciones del-a investigador-a.

Ahora bien, aun cuando nuestras trayectorias como investigadores-as también nos han traído hasta la cartografía social, por las razones antes expuestas; en este artículo nos proponemos partir de la reflexión sobre las premisas ontológicas y epistemológicas de las cartografías así construidas, con el fin de revisar las múltiples formas en las que en nuestras experiencias y prácticas pedagógicas se proponen estrategias que pueden amplificar las oportunidades y contextos en los que esta estrategia permite ser usada en la relación academia-comunidades de interés, con un potencial contrahegemónico.

De esta forma, en lo que sigue, se explorarán algunas consideraciones epistemológicas implicadas en la pretensión de re-presentar la realidad a través de conceptos gráficos en las cartografías. Se revisarán, de modo general, justamente los modos en los que la discusión sobre la re-presentación se ha llenado, en las últimas décadas, de consideraciones acerca de los efectos de verdad que ha tenido esta pretensión en la historia de la ciencia moderna. Luego, se presentarán tres experiencias sistematizadas de cartografía social como una instancia concreta de abordaje emergente frente a lo instituido. Finalmente, se sintetizarán algunas apuestas teóricas y metodológicas, que emergen de las experiencias sistematizadas para resignificar los ejercicios cartográficos.

1. ELEMENTOS METODOLÓGICOS

El presente trabajo, de corte cualitativo, se apoya en los principales elementos de la sistematización de experiencias[1], metodología de investigación e intervención social que tiene por finalidad la "interpretación crítica de una o varias experiencias, que, a partir de su ordenamiento y reconstrucción, descubre o explicita la lógica del proceso vivido, los factores que han intervenido en dicho proceso, cómo se han relacionado entre sí, y por qué lo han hecho de ese modo" (Jara: 1994, p. 70). Se trata de la experiencia compartida de un profesor-investigador y dos profesoras-investigadoras en la implementación de tres modalidades emergentes de cartografía social, en las que se encontraron ciertas regularidades. En esta perspectiva, se habla desde la experiencia de los-as investigadores-ras, quienes al desarrollar sus propias maneras de hacer cartografía social se reconocen a sí mismos-as como personas experimentadas: "la experiencia produce personas experimentadas en algo, es el eje mismo de la compresión de la práctica y la experiencia misma. De este modo, el discurso de las subjetividades experimentadas es enunciado en la experiencia" (Barragán, Ibarra y Pérez: 2020, p. 124).

Este trabajo tuvo por objetivo: proponer otros acercamientos a la compresión teórica y práctica de la

[1] Esta opción metodológica, emparentada también con la educación popular, ha sido desarrollada rigurosamente por algunos investigadores, especialmente latinoamericanos, entre quienes desatacan: Lola Cendales (1996; 2004), Alfredo Ghiso (2006), Oscar Jara (1994; 1997; 2001; 2012), Alfonso Torres (1998), Rosa María Cifuentes (1999), Alizaldo Carvajal (2007), Marco Raúl Mejía (2010), entre otros.

cartografía social a partir de las sospechas respecto a las concepciones de representación de la realidad, con base en tres experiencias cartográficas emergentes que poseen un alto contenido pedagógico[2] .

El proceso de sistematización se realizó en las fases siguientes: 1. Desarrollo diacrónico de las experiencias emergentes. En esta fase los-as investigadores-as proyectaron y desarrollaron sus acciones emergentes de cartografía social en el marco de sus proyectos de investigación. De manera individual, se tomaron registros escritos, fotográficos y en algunos casos video, de las acciones desarrolladas. Se tomaron los consentimientos informados necesarios y se retroalimentó a los-as participantes sobre el ejercicio cartográfico. 2. Interacción experiencial. En los encuentros del grupo de investigación, a los que pertenecen los-as investigadores-as, se socializaron las experiencias, se encontraron algunos elementos comunes y sospechas sobre lo que se podía dialogar; de esta forma, se hallaron los elementos experienciales comunes que se tenían la potencialidad de ser sistematizados. 3. Sospechar en conjunto y encontrar categorías. En varias sesiones de trabajo las tres personas reflexionaron sobre su quehacer, haciendo especial énfasis en aquellos aspectos que resultaban novedosos frente a lo que tradicionalmente se hacía en la cartografía social en lo relacionado con la representación; así, se establecieron como ejes de discusión los siguientes: el territorio en movimiento, el lugar de enunciación y la ficción. Aspectos que, a juicio de los-as investigadores-as, resultan controvertidos para una comprensión tradicional de la cartografía social, desde un horizonte educativo y pedagógico. 4. De las sospechas a las propuestas. Una vez clarificados los procesos metodológicos de la sistematización y los aspectos compartidos de sospecha, a partir de las lecciones aprendidas de los-as investigadores-as, se propusieron algunos elementos para reinterpretar la cartografía social desde una mirada educativa y pedagógica.

En las tres experiencias, que tuvieron lugar entre los años 2017 y 2019, se realizaron 439 cartografías en 12 ciudades de Colombia y participaron 2046 personas entre los-as que se pueden reconocer ciudadanos-as con experiencias de violencia sexual, desplazamiento, desaparición forzada o tortura, pertenecientes a colectivos sociales, estudiantes universitarios, estudiantes de especialización, maestría y doctorado en el campo de la educación y la salud, rectores-as, coordinadores-as, profesores-as, estudiantes y padres y madres de familia de instituciones educativas (básica y media), bibliotecarios-as y animadores-as de lectura de bibliotecas públicas.

2. LAS CARTOGRAFÍAS Y SUS EFECTOS DE VERDAD

La pretensión de capturar la realidad con verdad y objetividad a través de categorías y signos ha acompañado la historia de la filosofía occidental desde hace por lo menos 25 siglos. Los problemas derivados de esta pretensión, por otra parte, han producido las mayores rupturas en lo que va corrido de esta discusión. Por ejemplo, racionalistas y empiristas, idealistas y realistas, estructuralistas y post-estructuralistas, han planteado diferentes maneras de resolver el problema de la verdad a propósito de la representación. En lo que sigue, se reseñará una breve discusión del problema a partir de los posicionamientos más contemporáneos sobre este asunto.

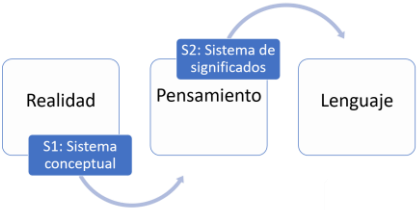
2.1. El problema de la representación y su operatividad

Stuart Hall ha mostrado la historia de esta discusión como compuesta por tres grandes objetos de conocimiento atravesados por dos sistemas de representación (Hall: 1997). Los debates hasta ahora se han centrado en las posibilidades y problemas derivados de re-presentar primero las cosas de la realidad a través del pensamiento, para en un segundo momento, re-presentar el pensamiento a través del lenguaje (ver gráfico 1).

---

[2] La presente sistematización se ancla a tres proyectos financiados por la Universidad de La Salle, Bogotá. El primero titulado *construcción de Mapas Vivos Territoriales: herramienta metodológica para leer el territorio*, suscrito al proyecto de creación y consolidación del Parque de Innovación y emprendimiento social de la Universidad de La Salle- Colombia con código PI25361. El segundo titulado *mujeres rurales: en la encrucijada entre la política y la paz* con código VRIT2438927 y el tercero denominado *diseño de un modelo de evaluación de la formación ética de las universidades colombianas (fase I Bogotá)* con código VRIT243274.

Gráfico 1: Sistemas de representación basado en Hall



Fuente: Elaboración propia

De esta manera, si la intención original fue la de representar con verdad los objetos del mundo y, por lo tanto, producir conocimiento acerca de estos, la preocupación principal de la modernidad fue la establecer criterios a partir de los cuales ordenar, categorizar, relacionar y clasificar nuestras comprensiones sobre la realidad. De ahí, la enorme teorización ocupada en establecer un sistema conceptual fiable a partir del cual se fuera organizando el conocimiento nuevo, con base en las clasificaciones vigentes y verificables de las cosas del mundo. Desde la duda de Descartes (1999), acerca de los modos en los que se había hecho este ejercicio hasta entonces, pasando por la revisión kantiana de las categorías universales con las que opera el pensamiento (Kant: 2017), podemos examinar los modos a través de los cuales se fue elaborando un sistema conceptual en el que el significado dependía de las relaciones entre el mundo y las categorías de inteligibilidad con las que se hace sentido de él.

Sin embargo, ya desde la antigüedad empezaban a aparecer algunas dudas acerca del rol del lenguaje en este juego de la representación[3]. Mientras para algunos, la tarea consistió en producir formas de lenguaje que fueran reproduciendo del modo más transparente posible las categorías que el pensamiento había producido para organizar las cosas del mundo -en esta línea de trabajo se encuentran por ejemplo todos los esfuerzos de la lógica por estandarizar y dominar el lenguaje (Russell: 1966)-, para muchos otros la pregunta por el lenguaje estuvo orientada a establecer los modos en los que se ha ido fijando el significado en las palabras (Saussure: 2005). Paradójicamente, aunque ambos esfuerzos van en direcciones contrarias, estos anticipan los problemas de los juegos del lenguaje en la representación de las cosas del mundo; tales juegos del lenguaje se pueden observar en la manera en la que operan las fichas del ajedrez:

> Tomemos un caballo [de ajedrez]: ¿es por sí mismo un elemento del juego? Seguramente no, porque con su materialidad pura, fuera de su casilla y de las demás condiciones del juego, no representa nada para el jugador, y no resulta elemento real y concreto más que una vez que esté revestido de su valor y haciendo cuerpo con él. Supongamos que en el transcurso de una partida esta pieza viene a ser destruida o extraviada: ¿se la puede reemplazar por otra equivalente? Ciertamente: no sólo otro caballo, hasta cualquier figura sin semejanza alguna con él será declarada idéntica, con tal de que se le atribuya el mismo valor. Se ve, pues, que, en los sistemas semiológicos, como la lengua, donde los elementos se mantienen recíprocamente en equilibrio según reglas determinadas, la noción de identidad se confunde con la de valor y recíprocamente (Saussure: 2005, p. 134).

Así, el lenguaje no podría traer a la presencia (re-presentar) las cosas o las categorías que construimos sobre ellas; él es en sí mismo la posibilidad de la significación. Es decir, el significado no podría estar alojado en la realidad, o en el pensamiento, sino siempre y en todos los casos en el sistema de valores que los signos ocupan en el lenguaje del que participamos social y culturalmente. Para Sapir (1921) estamos de tal forma

[3] Por ejemplo, las preocupaciones que expresa Sócrates acerca del lenguaje en el Crátilo. Allí se plantea el debate sobre el significado de las palabras para inspeccionar si estas representan la esencia de las cosas, o si, por el contrario, son producto de la convención y pueden ser fácilmente reemplazadas por otras. Cf. Platón (2019).

atrapados en los modos en los que culturalmente hacemos sentido del mundo, que el significado no está por fuera del lenguaje, y por lo tanto nunca completamente fijo, es continuamente construido, producido por las prácticas de significación de las que participamos como hablantes de una lengua.

Las implicaciones de este argumento son diversas. Por un lado, el hecho de que el significado nunca esté fijo, ni pueda fijarse, implica que los significados de los que disponemos han sido construidos social, histórica y culturalmente; por lo tanto, han cambiado y pueden cambiar, ya que estos cambios no dependen de un sistema de reglas analíticas establecidas con verdad y objetividad por el pensamiento sino de los modos en los que arreglos sociales y culturales operan. Por otra parte, si el significado no está fijo, entonces no puede saberse o descubrirse, sino únicamente interpretarse y, en este sentido, que hay una serie de imprecisiones inevitables en la comprensión por efecto de los excesos de significado que quedarán siempre en las márgenes de la interpretación. Finalmente, todo el proyecto de la representación como camino para producir conocimiento sobre las cosas del mundo se desmorona y quedaría supeditado a los actos de habla.

2.2. Las posibilidades de la producción de significado de la cartografía

Hasta ahora parece claro que lo que representamos cada vez que hacemos una cartografía social no es el mundo, ni las categorías de pensamiento a través de las cuales producimos conocimiento acerca de él. Lo que queda en el concepto gráfico de la cartografía, son las interpretaciones sobre las posibilidades en que lo social, lo cultural y lo histórico permite hacer sentido de algo; interpretaciones que parecen estar, ellas mismas, sujetas a los mismos arreglos de poder que pretenden representar. Es por esta razón que la cartografía como lugar -método, estrategia, técnica, etc.- de construcción de conocimiento es en sí misma un uso contrahegemónico de producción de saberes, en el contexto de una larga tradición epistemológica en la cual es la academia -blanca, masculina, colonial-, y sólo ella, la depositaria de los estatutos verdaderos y legítimos para nombrar el mundo.

Esta relación entre el poder y el saber fue extensamente abordada por Foucault (1988; 2010) como el problema acerca de la posibilidad de significación. Esta eventualidad está sujeta a los discursos que en un periodo determinado de tiempo constituyen los marcos de referencia a partir de los cuales se puede o no hacer sentido. Se trata de una serie de reglas y prácticas que regulan lo que se dice. En este sentido, el conocimiento sobre el mundo es un efecto de los arreglos de poder que hay en un momento determinado y, al mismo tiempo, es un activo productor de los significados posibles en ese mismo arreglo de poder. De esta forma, el sujeto no tendría ninguna posibilidad de decir algo original y auténtico, pues tanto el significado de lo que dice, como sus posibilidades de decir algo, están ellas mismas definidas por el discurso que construye las posiciones de sujeto desde las cuales hace sentido.

Si se le creyera a Foucault, entonces se tendría que decir que lo que cartografiamos es el poder y sus efectos en la producción de subjetividades en discursos específicos. Así, la posibilidad tanto de la cartografía, como de las subjetividades que participan de su construcción, es dar cuenta en un contexto y momento determinado de los arreglos de poder y saber que están en juego tanto en lo que dicen como en la forma en la que lo dicen. El asunto es que –en lo que respecta a este trabajo– le creemos a Foucault, pero sólo parcialmente.

Hay en esta manera foucaultiana de comprender las posibilidades de significación en función de lo determinado de antemano por los arreglos del poder algo que produce gran cantidad de sospechas. El poder, leído desde esta perspectiva, parece clausurar el devenir de la significación. Se trataría de un efecto que cierra las posibilidades del sentido y condena, tanto a los sujetos como a los significados, a existir sólo dentro de los confines del discurso. En oposición a lo anterior, para nosotros-as hay algunas señales venidas de nuestras experiencias pedagógicas e investigativas que constituyen puntos de apertura y que son susceptibles de ser cartografiados.

En primer lugar, la idea de que el territorio transita por varias escalas diferentes, de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba; por lo tanto, coexisten el macro y el microterritorio (Haesbaert: 2013), de manera tal que

acontece cierto escalamiento que configura en sí una dinámica de movimiento que es necesario incorporar en la interpretación del mismo, como agente vivo dentro de las representaciones sociales como resultado de las interacciones múltiples en que se forjan y desenvuelven. De esta manera, emerge el uso de repertorios diversos, de variedad de posiciones del sujeto y de las resignificaciones que se producen en las interacciones y en la práctica discurso-representativa del territorio. Podríamos decir que se trata de territorialidades vivas.

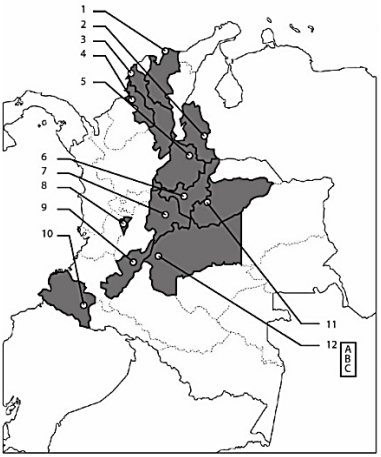
En segundo lugar, la preocupación sobre la probabilidad que el ejercicio cartográfico de poder, entendido como cierre unívoco, degenere en la producción de identidades fijas. La salida que propone Preciado (2008) consiste justamente en construir cartografías que no sólo espacialicen el poder, sino también las subjetividades, de modo que no se vuelva inevitable el poder e imposibilite sus resistencias. Este gesto es clave, pero es insuficiente. Le hace falta un yo, no sólo para enunciar los modos en los que se encuentra circunscrito en las relaciones de poder y privilegio, sino también para revisar las trayectorias políticas con las que puede comprometerse y asumir responsabilidades y solidaridades.

En tercer lugar, la posibilidad de la ficción en su dimensión mimética que, sobrepasando una comprensión de representación como descripción, se emparenta más con la idea de creación. Esta disrupción sobre los rasgos del poder, no sólo excede los límites del discurso, sino que propone que en las cartografías acontezcan procesos ficcionales de creación existencial donde se tensiona el pasado el presente y el futuro. Ficciones todas que se narran en múltiples formas.

3. TRES EXPERIENCIAS EMERGENTES DE HACER CARTOGRAFÍA SOCIAL

Las sospechas que hemos presentado en el parágrafo anterior, alrededor de lo que puede llegar a ser la representación en el ejercicio cartográfico, han nacido de tres experiencias en las que participaron 2046 personas en 439 talleres. Así, asumiendo algunos derroteros de la cartografía social, se han buscado otras formas de generar saber. En lo que sigue, se presentarán las mencionadas experiencias: Mapas Vivos Territoriales (MVT), Cartografías del Lugar de Enunciación (CLE) y Cartografía Social Pedagógica (CSP) (ver ilustración 1).

Ilustración 1: Lugares de talleres cartográficos MVT, CLE y CSP



1. Santa Marta, Magdalena
2. Cucutá, Norte de Santander
3. Cartagena, Bolivar
4. Sincelejo, Sucre
5. Bucaramanga, Santander
6. Tunja, Boyacá
7. Bogotá D.C.
8. Armenia, Quindio
9. Neiva, Huila
10. Pasto, Nariño
11. Yopal, Casanare
12. Uribe, Meta

A. Piñalito - corregimiento Uribe Meta
B. La Julia, Inspección de Uribe, Meta
C. Cabecera Municipal Uribe, Meta

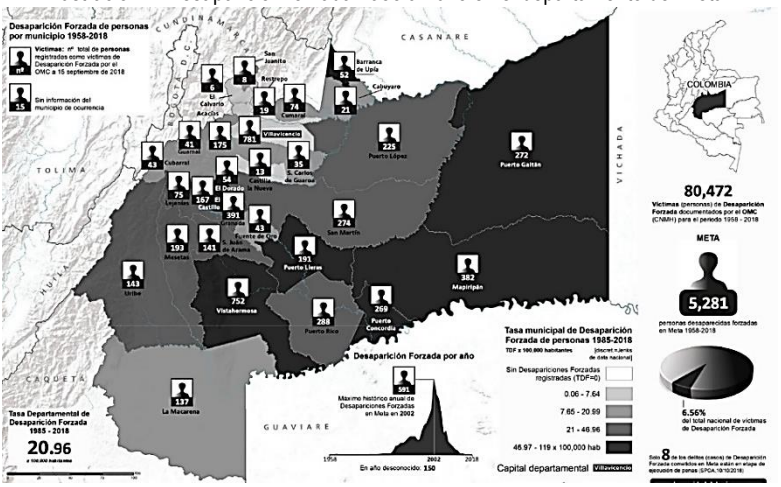
Lugar	# Part.	# CSP	# MVT	# CLE	Tipo de población	Fecha
1	102	22			Profesionales de la salud en formación (especialización)	2017 2019
2	182	37				
	134	28			Profesionales de la educación en formación (maestría)	2017 2018
3	48	12			Profesionales de la salud en formación (especialización)	2017 2019
4	18	4			Profesionales de la educación en formación (maestría)	2017 2018
5	61	12			Coordinadores, profesores, padres de familia, estudiantes. (Colegio)	2017 2018
6	123	34			Profesionales de la educación en formación (maestría)	2017 2018
7	357	87			Profesionales universitarios en formación	2017 2019
	193	49			Profesionales de la salud en formación (especialización y maestría)	
	18	4			Participación en evento internacional	
	264	53			Profesionales de la educación en formación (especialización, maestría y doctorado)	
	61	13			Coordinadores y animadores de lectura de las bibliotecas públicas de Colombia	2018 2019
	52			13	Profesionales de la educación en formación (pregrado, maestría y doctorado)	2018 2019
8	45	8			Rectores y coordinadores de Instituciones Educativas	2018
9	171	35			Profesionales de la salud en formación (especialización)	2017 2019
10	96	20			Profesionales de la salud en formación (especialización)	2017 2019
11	50		2		Campesinos	2019
12						
A	20		2		Población Embera indígena	2018
B	25		2		Asociación de mujeres buscadoras	2018
C	26		2		5 Asociaciones de víctimas	2018 2019
Total	2046	418	8	13		

Fuente: Elaboración propia

3.1. Mapas Vivos Territoriales (MVT)

La experiencia denominada Mapas Vivos Territoriales (MVT), se desarrolló durante el periodo 2018-2019 en los municipios de Uribe (Meta) y Yopal (Casanare), Colombia. Uribe, fue uno de los muchos municipios afectados por el conflicto pues su vida cotidiana se encuentra estrechamente vinculada con la presencia y accionar de actores armados irregulares, desde hace más de 35 años en el caso de la guerrilla y 20 en el de los grupos paramilitares. Entre 1984 y el 2016 el total de la población víctima de violencia del Meta fue de 220.392 personas, que para el caso de Uribe reporta 10.069, es decir el 4,57%; así, tiene una alta concentración de desaparición forzada, con un número de 143 víctimas en el período del 2012 hasta 2016, este fenómeno para una población de 7000 Habitantes (Mingorance y Arellana: 2019), cifra significativa en relación con el periodo 1958-2018 (ver ilustración 2).

Ilustración 2. Desaparición forzada 1958 a 2018 en el departamento del Meta.



Fuente: Fundación Heinrich Böll

Con este contexto, se desarrollaron en los años 2018 y 2019 ocho Mapas Vivos Territoriales donde participaron 121 habitantes de la cabecera municipal, del corregimiento Piñalito y la inspección La Julia, del municipio Uribe, Meta y del municipio de Yopal, Casanare. Este grupo de personas tenía una experiencia compartida relacionadas con violencia sexual, desplazamiento, desaparición forzada o tortura. La mayoría hacían parte de colectivos sociales.

Pistas para realizar los Mapas Vivos Territoriales (MVT)

La apuesta metodológica nombrada como Mapas Vivos Territoriales, permite el surgimiento de los niveles de representación relacionados con la integración y permanencia de las comunidades y sujetos con quienes se elabora tal comprensión del territorio en movimiento y de las trayectorias del dolor. Se propone la siguiente lógica de desarrollo.

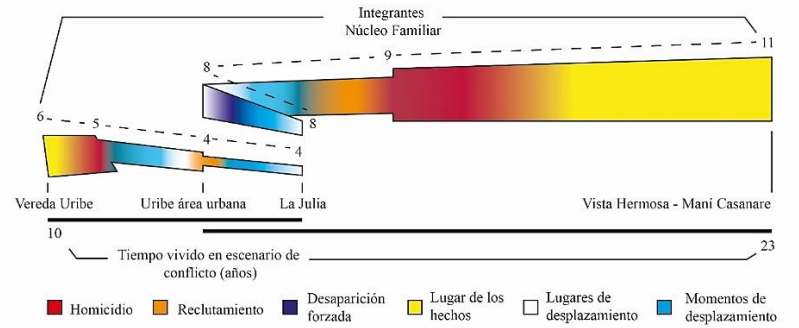
1. Reconstrucción crítica de la conflictividad en los territorios. Implica una recuperación desde los diversos actores, haciendo énfasis en las voces no oficializadas y en quienes no hacen uso liberal de la verdad, esto implica una amplia permanencia en los territorios.

2. Develamiento de categorías analíticas para estudiar la conflictividad. Visibiliza, de acuerdo con las narraciones de los actores, tensiones presentes en la comprensión de la conflictividad y las dispuestas en los territorios, más allá de una lógica de poder.

3. Reconstrucción multidimensional y multiescalar. De acuerdo con la manera en que estas categorías se han manifestado en el transcurso del tiempo y su relación con los sujetos, la temporalidad es determinada en relación con los intereses de una mirada crítica de las situaciones y sus manifestaciones.

4. Representación del movimiento. Permite evidenciar la manera gráfica de primer, segundo y tercer nivel, en concordancia con la complejidad de los territorios y categorías de análisis. Lo anterior implica determinar el nivel de participación de las comunidades en la elaboración de los MVT y la alimentación de las bases de datos para mantener vigente su representación en movimiento. El tercer nivel necesita de mayor participación y regularidad de las comunidades en sistemas que alimentan datos constantemente en relación a las categorías de análisis.

Gráfico 2: Mapa Vivo territorial. Trayectorias de dolor



Fuente: taller de MVT en el municipio Uribe, Meta.

Un ejemplo de MVT, como el aparece en el gráfico 2, ilustra el caso de dos familias frente a las cuales se evidencia varias situaciones: primero la disminución de miembros de la familia frente a cada desplazamiento y hecho victimizante; segundo, la trayectoria del daño. El mapa vivo tiene varios niveles de representación; el primero, solo ilustra una categoría relacional con el territorio. El segundo nivel remite a más de dos categorías, como en el ejemplo anterior y el tercero evidencia las de cuatro categorías. Por la complejidad relacional, implica uso de algunas herramientas de procesamiento de datos como el caso de processing[4] ; la complejidad de las categorías a representar son las que determinan el elemento tecnológico de graficación, pero lo fundamental es que el movimiento se visualice como un elemento fundamental para comprender el territorio, no aislado a él como ya se ha mostrado también en Cruz y Guzmán (2019).

Más allá de la representación: territorio en movimiento

Así como la geografía crítica ha puesto el énfasis en las relaciones, también lo ha hecho la antropología del territorio; en este sentido, la antropología ha conceptualizado el territorio "como una construcción cultural donde tienen lugar las prácticas sociales con intereses distintos, con percepciones, valoraciones y actitudes territoriales diferentes, que generan relaciones de complementación, de reciprocidad, pero también de confrontación. Dicha construcción es susceptible de cambios según las épocas y las dinámicas sociales" (Nates: 2018, p. 211).

El territorio visto así, supone que las relaciones sociales no se conservan estáticas, ni las dinámicas que fluctúan desde ellas y hacia ellas. Lo anterior involucra que el uso social del territorio no se puede tomar en abstracto: se concreta en dominios culturales tales como el parentesco, la economía, la salud, la política, la

[4] Processing es un lenguaje de programación y entorno de desarrollo integrado de código abierto basado en Java, de fácil utilización y que sirve como medio para la enseñanza y producción de proyectos multimedia e interactivos de diseño digital.

religión, entre otros. Estos dominios son dinamizados por los sujetos que habitan el territorio y a la vez son reconfigurados en ellos, para ser comprendidos en lo público y lo privado de sus vidas cotidianas:

> (…) el territorio es multidimensional y multiescalonado. Es multidimensional porque participa de tres órdenes distintos: en primer lugar, de la materialidad de la realidad concreta de "esta tierra", donde el concepto de territorio tiene su origen; en esta medida conviene considerar la realidad geográfica, esto es, la manera como se registra la acción humana y se transforma por sus efectos. En segundo lugar, de la psiquis individual. Sobre este plano el territorio se identifica en parte con una relación a priori, emocional y pre-social del hombre con la tierra. En tercer lugar, el territorio participa del orden de las representaciones colectivas, sociales y culturales (Nates: 2018, p. 212).

Esta multidimensionalidad y multiescalamiento, interrelaciona la dimensión objetiva y subjetiva del cómo se vive y habita el territorio, lo cual implica que en este acontece el individuo, pero también su colectividad que lo representa, asunto que no parece estar resuelto por la cartografía social, razón por la cual se evoca una nueva cartografía social en la que se apela a una crisis de representación:

> (…) si volvemos a la cartografía para ilustrar este mismo proceso, el resultado es inapelable. La cartografía se convierte no solo en especializada y en oxidada, sin la actualización necesaria, sino también deviene herramienta de una estructura de poder, de una relación de poder. Decidiendo qué es visible y qué no es visible, la cartografía toma por sí misma la prerrogativa de decidir qué es susceptible de ser incorporado en el mapa y qué no, qué merece atención en el mapa y qué no (Perán: 2013, p. 18).

Desde estas premisas, el abordaje y comprensión de los territorios comporta establecer un giro en su concepción, representación y tratamiento metodológico; por esta razón, la noción de movimiento se hace necesaria para la comprensión de los Mapas Vivos Territoriales. En esta noción, los aspectos más característicos se relacionan con esquemas dinámicos que deben acudir a sistemas de representación más cercanos a la creación audiovisual y al movimiento en sí mismo. Sin embargo, se presenta un reto enorme entre las posibilidades de visualización de información y las necesidades de visibilización de problemáticas sin dejar de lado la dimensión de una situación humana tan compleja –en el caso de esta experiencia – como el desplazamiento forzado y la re-territorialización. De esta forma, la imagen en movimiento y la representación del mismo posee una serie de posibilidades que se refieren a aspectos simbólicos, icónico-narrativos e indiciales-testimoniales:

> (…) más que una clasificación de las imágenes se trata de encontrar en ellas tres formas de referirse a un mundo concreto. Lo anterior significa que la representación del movimiento, tanto a través de imágenes gráficas, como a través de expresión corporal y cultural tiene la posibilidad de representar el mundo con una gran similitud a los referentes directos con los que se ha construido un individuo. Lo anterior implica que esta forma de representación puede incluso ser huella o rastro que permite revivenciar una condición o un hecho, a pesar de que un sujeto haya sido separado de su propio espacio, pues estas representaciones "pueden simbolizar algo ausente, mediante convenciones que una comunidad establece. Entonces, la imagen es a su vez ícono, tanto como índice y símbolo (Durán: 2014, p. 37).

Ahora bien, el carácter simbólico de la representación del movimiento hace que existan vínculos entre diferentes formas de expresión humana que a primera vista no son evidentes. Es así como lo visual, lo sonoro, lo narrativo o lo oral están transversalizados por una línea interna de movimiento, que debe fluir constantemente para armonizarse y convertirse en referente cultural de un colectivo, el cual aprende y enseña algo. En el caso de lo icónico-narrativo, se busca que los individuos pertenecientes a un grupo puedan lograr algún nivel de

identificación con los referentes que poseían en su territorio. Estas condiciones suponen una construcción formal que represente de manera directa y transparente el entorno, las condiciones y los sentires de quienes fueron separados de su propio espacio. Finalmente, lo testimonial de la representación del movimiento debe "dar cuenta de aquello que sucedió, pero que no fue posible registrarlo de manera documental en el momento de los hechos" (Durán: 2014, p. 42).

3.2. Cartografías del Lugar de Enunciación (CLE)

El problema del ojo de dios ha sido un tema ampliamente discutido en la filosofía, especialmente en la de la ciencia. Desde el perspectivismo de Nietzsche (2002) (Leiter: 2002), hasta versiones más contemporáneas en los estudios postcoloniales (Castro-Gómez: 2005), la discusión se ha centrado en problematizar la mirada del sujeto que ve, pero que no es visto, que toma distancia del objeto, y que en esa distancia no está en ningún lugar. El problema con esta distancia es que termina ordenando, subsumiendo e incorporando al otro, inscribiéndolo en un orden que lo margina, lo invisibiliza, y lo silencia. Haraway (1995) retoma esta discusión para darle un lugar al sujeto un lugar parcial, situado, encarnado en un cuerpo, reflexivo de las marcas que lo atraviesan y que atraviesan lo que dice, y por lo mismo con capacidad de comprometerse y responsabilizarse por los modelos de realidad que construye a partir de sus propias tecnologías de visualización:

> (…) solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva. Se trata de una visión objetiva que pone en marcha, en vez de cerrar, el problema de la responsabilidad para la generatividad de todas las prácticas visuales. La perspectiva parcial puede ser tenida como responsable de sus monstruos prometedores y de sus monstruos destructivos (Haraway: 1995, p. 326).

Pero, siguiendo a Haraway, no estamos de inmediato disponibles para nosotras mismas, es decir, que ver el lugar desde el que hablamos requiere ya, como punto de partida, un aparato prostético desde el cual ver, y en este sentido, verse. Esta prótesis requeriría no sólo ser capaz de ver la disposición de los actores y poderes del lugar en el que se habla, sino además los propios privilegios en ese lugar, así como las trayectorias políticas de lo que se dice. Se trata, por lo tanto, de un aparato al que no le basta con representar el poder y su funcionamiento, sino que requiere de la enunciación de un yo, así sea parcial, difuso y en movimiento, desde el cual comprender las responsabilidades y los compromisos con lo que se dice. Estas cartografías del lugar de enunciación como estrategia pedagógica son un intento de performar semejante aparato.

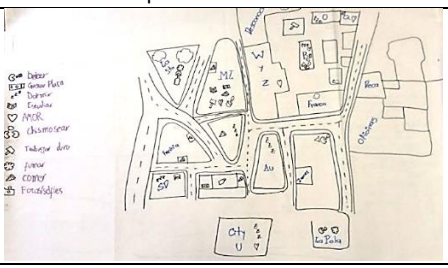
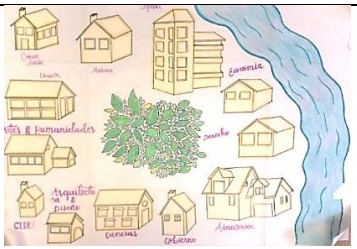
Pistas para realizar las Cartografías del Lugar de Enunciación (CLE)

Con las anteriores incitaciones, me propuse[5] producir unos artefactos de visualización del propio lugar de enunciación a través de un ejercicio con 52 estudiantes de pregrado, maestría y doctorado, en Bogotá, Colombia. A los diferentes grupos se les pidió que se realizaran cuatro mapas para un total de 13 ejercicios cartográficos. El primero tenía por objetivo entender que el espacio no está dado, sino que está construido social y culturalmente. Para esto, les pedí que hicieran un mapa de la universidad en el que mostraran cómo ellos-as usaban el espacio y que diseñaran convenciones a través de las cuales pudieran explicar, a alguien de afuera, qué significaba cada uno de los lugares para las personas que habitaban cotidianamente este espacio. Para el segundo mapa, debían leer la introducción a El cultivo de la humanidad de Martha Nussbaum (2012) y su crítica al desplazamiento político y económico de las humanidades. Al mismo tiempo, les pedí que hicieran entrevistas a diferentes grupos de actores en la universidad (Estudiantes, profesores-as, administrativos-as) en las que indagaran por las relaciones de poder entre las facultades de la universidad. La idea era que identificaran algunas variables que definían las diferencias entre unas facultades y otras.

---

[5] En consonancia con los sentidos ontológicos y epistemológicos de las Cartografías del Lugar de la Enunciación, en esta sección se hablará en primera persona, precisamente por la enunciación misma de la investigadora.

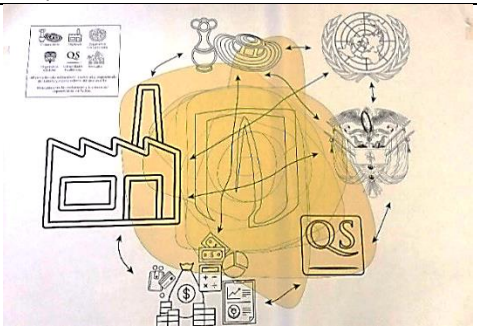
Ejemplos de mapas en la CLE

Mapa 1: Mapa Construcción social del espacio universitario	Mapa 2: relaciones entre facultades
	

Fuente: Talleres CLE

En el tercer mapa, debían leer el capítulo primero de La universidad en el siglo XXI de Boaventura de Sousa Santos (2005) y hacer un monitoreo de medios en el que analizaran las noticias que salían en prensa sobre las relaciones de la universidad con los actores externos a ella. La idea era elaborar un mapa de las relaciones entre universidad, comunidad, empresa y organismos internacionales a escala local y global de las que habla Santos en este texto. En el cuarto mapa, debían tratar de dibujar su propio lugar en esta compleja red de relaciones de poder que habíamos armado hasta ahora.

Ejemplos de mapas en la CLE

Mapa 3: relaciones Universidad-Otros actores	Mapa 4: Mi lugar en esta red de relaciones
	

Fuente: Talleres CLE

La construcción de los mapas fue un ejercicio muy interesante, los-as estudiantes recabaron mucha información y fueron disponiendo sus análisis y discusiones en la forma de sus relaciones en el espacio. También, la elaboración de los mapas incentivó una forma diferente de relacionamiento entre ellos-as y el equipo docente, y entre todos-as nosotros-as y el conocimiento disponible. Nos permitió poner en conversación no solamente lo leído en los textos como referentes de autoridad, sino también lo que se dice, lo que ellos-as sabían, lo que había en la prensa, y las historias personales con relación a todas estas fuentes. La disposición de estas redes de relaciones de los adentros y los afueras de la universidad, también nos mostró los silencios, las ausencias, las fronteras infranqueables que supone estar dentro de esta institución. Ahora bien, se podría sintetizar este proceso en cuatros grandes gestos pedagógico-políticos:

1. Identificar el espacio y su representación como una construcción social, histórica y cultural.
2. Identificar los modos en los que circula el poder en un espacio particular.

3. Identificar los modos en los que ese poder no está circunscrito solo en un espacio, sino que existe en este espacio en relación con muchos otros espacios, actores y saberes.
4. Identificar el lugar que se ocupa en esta compleja red de relaciones de poder para ver las responsabilidades, compromisos y trayectorias posibles.

La multidimensionalidad del espacio y del poder, permitió evidenciar las múltiples posibilidades en las que se fractura este yo a través de relaciones de poder que nos constituyen en lo que deseamos, planeamos, pensamos y creemos. Pero también, este ejercicio de verse en esta compleja red de relaciones permite dar cuenta de las trayectorias posibles sobre las cuales el propio trabajo como profesionales puede articularse a estrategias y opciones alternativas.

Más allá de la representación: la enunciación

Mis preocupaciones iniciales con la producción de este aparato cartográfico para construir el lugar de enunciación, tenían que ver con el esencialismo implícito en la idea de re-presentar la realidad, y en este caso, la identidad a través de un concepto gráfico. Como si producir la cartografía del propio lugar de enunciación se convirtiera en una condena y realizara exactamente el objetivo contrario al que yo pretendía, es decir, que inmovilizara políticamente el hecho de verse a sí mismo-as como el lugar de articulación y encarnación de una multiplicidad de poderes que tienen efectos perversos en el mundo, sin salidas, ni opciones distintas más allá de poner en circulación el poder.

Mi preocupación, alineada con la de Preciado (2008), tenía que ver con la probabilidad de que este ejercicio degenerara en la producción de identidades fijas para los estudiantes. La salida que propone Preciado consiste justamente en construir cartografías que no sólo espacialicen el poder, sino también las subjetividades, de modo que no se vuelva inevitable el poder e imposibles sus resistencias. Yo creo que este primer gesto es clave, pero es insuficiente. Le hace falta un yo:

> El yo dividido y contradictorio es el que puede interrogar los posicionamientos y ser tenido como responsable, el que puede construir y unirse a conversaciones racionales e imaginaciones fantásticas que cambien la historia. La división, el no ser, es la imagen privilegiada de las epistemologías feministas del conocimiento científico. (…) El yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original. Está siempre construido y remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro, sin pretender ser el otro (Haraway: 1995, p. 331).

Haraway claramente sospecha de la posición de sujeto, tal vez por las mismas razones por las que Foucault (1988) sentenciaría la muerte de este, pero con una intencionalidad distinta. Así, la autoidentidad es un mal sistema visual porque es ciega frente a la tecnología de visualización con la cual vemos quiénes somos. Con esta sospecha ciertamente se resuelve, al menos en parte, el problema de la identidad esencialista del subalterno y lo sitúa en una lucha de significados en la que siempre está decodificando y siendo decodificado. Pero no renuncia al yo, no va tan lejos como para decir que es simplemente una instancia de enunciación de los discursos, porque sin yo no hay responsabilidad ni proyecto político.

Por estas razones, es que se vuelve imprescindible identificar maneras a través de las cuales esta multidimensionalidad del yo pueda ser vista, no sólo para enunciar formas en los que se encuentra circunscrito en las relaciones de poder y privilegio, sino también para revisar las trayectorias políticas con las que puede comprometerse y asumir responsabilidades y solidaridades.

3.3. Cartografía Social pedagógica (CSP)

Como se ha insinuado, los usos de la cartografía en el campo de la educación han sido relativamente recientes, aun cuando ya en los mapas participativos y en la cartografía social se aprecian elementos pedagógicos relevantes. Sin embargo, la manera como se realizan estos mapas en sociología o trabajo social,

resultan insuficientes para asumir un uso pedagógico y didáctico de una herramienta poderosa como lo es la Cartografía Social que, si bien es cierto, se utilizó en el campo educativo, no se trazaron algunas distinciones particulares que permiten acercarse a los procesos de aprendizaje y enseñanza. En reacción a lo anterior y como una alternativa aparece la Cartografía Social Pedagógica (CSP) la cual, como constructo práctico y teórico nacido en Latinoamérica se puede entender como:

> (…) una estrategia de investigación y acompañamiento en la que, por medio de la acción colectiva, se lleva a los participantes a reflexionar sobre sus prácticas y comprensiones de una problemática común, mediante el levantamiento de un mapa (cartografía) en el que se evidencian las tensiones que acontecen en dicho territorio; en este caso, los territorios relacionados con las tensiones de las prácticas de enseñanza y de aprendizaje. La finalidad de la CSP va más allá de la representación gráfica de los territorios donde acontecen las acciones educativas; implica vincular a los participantes en la posibilidad de trasformar sus prácticas y se fortalecen lazos de cooperación y se fortifica el aprendizaje entre pares (Barragán: 2016, p. 256).

Tal como se logra apreciar, la CSP marca una ruta particular de apropiación de algunos elementos de la cartografía social tradicional, pero haciendo una adecuación de esas características al ámbito educativo, en clave de la transformación de las prácticas. Así, transformar las prácticas mediante la recuperación de las experiencias, es el sentido primordial de esta opción de mapeo. Como metodología de trabajo emergente posee un nivel de investigación, uno de intervención y otro pedagógico (Barragán: 2016).

Ahora bien, la apuesta emergente nombrada como CSP, se ha desarrollado desde 2012. En lo que aquí se presenta, se pretende dar continuidad a algunas prácticas explicitadas en dos publicaciones realizadas en 2014 y 2016, en las que se esbozan las primeras rutas metodológicas y teóricas de esta forma emergente de cartografía[6]. En consecuencia, tomaremos por referencia el periodo 2017-2019 para presentar algunos desarrollos de esta particular metodología; nos apoyaremos en las lecciones aprendidas en 418 cartografías, donde participaron 1873 personas: estudiantes universitarios, estudiantes de especialización, maestría y doctorado en el campo de la educación y la salud, rectores, coordinadores, profesores, estudiantes y padres de familia de instituciones educativas, bibliotecarios y animadores de lectura de bibliotecas públicas. Los talleres se realizaron las siguientes ciudades colombianas: Armenia, Bogotá, Bucaramanga, Cartagena, Cúcuta, Neiva, Santa Marta, Pasto, Sincelejo, Tunja.

Esta experiencia ha posibilitado mejorar los procedimientos y la reflexión teórica, de tal suerte que la CSP se reconfigura desde prácticas concretas que permiten su identificación metodológica y conceptual.

Pistas para realizar la Cartografía Social Pedagógica

Con los anteriores elementos se ha establecido una ruta de implementación, que al retomar los pasos que ya se habían propuesto para el desarrollo de la CSP (2016), se ha mejorado su implementación, del modo siguiente:

1. Proponer la problemática. Teniendo en cuenta el territorio y las subjetividades que participan en el ejercicio cartográfico, se propone el tema por el que se desea indagar o la problemática que es necesario fortalecer y apropiar.
2. Configurar los grupos de trabajo. Los grupos deben estar conformados de tal manera que se promueva el aprendizaje entre pares; de esta forma, se debe buscar que exista participación de diferentes actores.
3. Establecer el tipo de mapa a realizar. Se determina el tipo de mapa a realizar, según los mapas recomendados para este tipo de actividad, estos son, a saber: ecosistémico-poblacional, temporal-social y

[6]La primera acepción del concepto Cartografía Social Pedagógica aparece en Barragán y Amador (2014) y posteriormente se ahonda en Barragán (2016).

temático (Barragán & Amador: 2014).

4. Elaborar las convenciones. Las convenciones son, primordialmente, aquello que permite que se puedan leer las relaciones que acontecen en la cartografía; se configuran mediante el acuerdo y la negociación del grupo conformado y deben relacionarse con la problemática que se está tratando. Al ser elementos gráficos, estas suelen denominarse como conceptos y líneas de relación. Las líneas de relación juegan un papel importante pues permiten establecer conexiones de diverso orden.

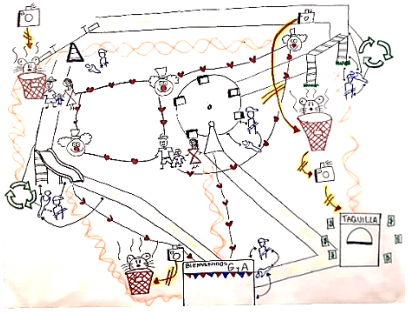
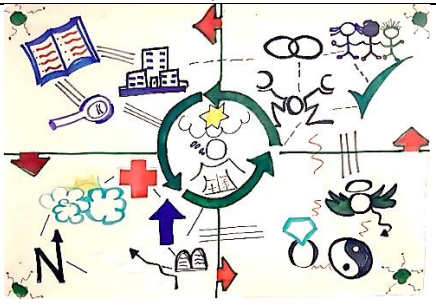
Ejemplos de convenciones para mapas temáticos en CSP

Mapa 1	Mapa 2

Fuente: Talleres CSP

5. Realizar la cartografía. Con las convenciones acordadas y diseñadas, se procede a la elaboración de la cartografía. Esta debe reflejar aquellas relaciones que ponen en juego los participantes en función del territorio; de esta forma, aparecen las tensiones, acuerdos, visones de futuro, solo por mencionar algunos aspectos. Se bebe cuidar que las convenciones correspondan a lo que aparece en la cartografía.

Ejemplos de mapas temáticos en CSP

Mapa 1	Mapa 2
	

Fuente: Talleres CSP

6. Explicar la cartografía. Una vez los grupos logran plasmar sus itinerarios en la cartografía, es importante que cada colectivo clarifique explicando aquello que acontece en el mapa, haciendo especial énfasis en aquellos aprendizajes que se lograron y aquellos que son necesarios realizar; siempre en función de la problemática propuesta. Es recomendable que esto se ponga por escrito.

Ejemplos de explicación de mapas en CSP

Mapa 1	Mapa 2
Basándonos en el tema propuesto, enfocamos nuestro "Thelos" en el mejoramiento de la calidad de la atención en salud teniendo como modelo la humanización, entendiendo que uno de los principales cánceres del sistema es la corrupción. Para armonizar la ética y nuestra finalidad, decidimos utilizar como una de las principales herramientas la veeduría que nos proporcionará posteriormente garantizar un adecuado flujo de recursos a los distintos tipos de servicios ofrecidos en nuestro sistema, representado en el parque de diversiones.	La base de la cartografía, inicia con un eje central llamado paciente el cual esta interrelacionado con los diferentes factores existentes en la sociedad, pues bien, uno de los temas hoy día controversiales para el mundo y para algunos profesionales de la salud, es la eutanasia, donde vemos, que el factor salud juega un papel importante a la hora de tomar decisiones, la cual tiene una responsabilidad directamente de la Ips con la Eps, la cual a su vez es determinante para las decisiones que tomaran los profesionales de la salud.

Fuente: Talleres CSP

7. Proponer compromisos y acuerdos. Tal vez la finalidad más profunda de la CSP es el que se logren aprendizajes y empoderamiento entre pares. Por ello, es necesario que cada grupo llegue a acuerdos y compromisos en relación con la problemática abordada. Es recomendable que esto se ponga por escrito.

Ejemplos de compromisos y acuerdos en CSP

Mapa 1	Mapa 2
Generar una cultura de adherencia a guías de práctica clínica de medicina basada en la evidencia y crear protocolos apoyados en la necesidades y características de la población que atiende cada entidad. Orientar el sistema y la atención en salud en un enfoque de actividades de promoción y prevención hacia el usuario, para evitar la aparición de enfermedades y complicaciones que generen aumento en los costos.	Brindar una atención integral basada en la humanización desde cada campo o intervención con el paciente. Respetar las ideologías de cada uno de los pacientes, familias y comunidades a la hora de tomar decisiones frente al estado de salud de un paciente. Realizar cada una de las actividades desde las funciones como profesionales en pro del bienestar de los pacientes intervenidos.

Fuente: Talleres CSP

8. Socializar. Teniendo en cuenta que se trata un ejercicio comunitario, es necesario que los diferentes trabajos sean socializados. Si se desea, en esta parte se puede explicar la cartografía y poner de viva voz los compromisos.

Cabe decir que los anteriores pasos, nacidos de la experiencia sistematizada, permite desarrollar ejercicios de CSP. Esta ruta es ajustable y opera como meras indicaciones que se deben adecuar según el contexto o la intencionalidad.

Más allá de la representación: resistencia epistemológica y ficción

Diversos elementos emergen a partir de las experiencias de CSP. Allí, acontecen narrativas –gráficas, literales, corporales– que por su carácter de producción resultan ser no oficiales al permitir configurar aristas que estaban ocultas en la experiencia y que, por el diálogo e interacción entre pares, emergen como oportunidad de interpretación y empoderamiento de un grupo. Es en esta medida que las narrativas no son solamente una representación de las interacciones de poder del territorio, sino que vinculan dimensiones

existenciales que posibilita aquello que Boaventura de Sousa Santos ha nombrado como resistencia epistemológica (Santos: 2010), por la que los saberes locales se convierten en una configuración colectiva en las que se hace frente a lo instituido. De este modo, en la CSP se entrecruzan experiencias que en una construcción ecológica logran resignificar las epistemes circulantes, tensiones que entre saber e ignorancia producen puntos de partida y de llegada (Santos: 2011); de esta forma, en esta apuesta se da una ecología de los saberes en la que "los conocimientos interactúan, se entrecruzan y, por tanto, también lo hacen las ignorancias. Tal y como allí no hay unidad de conocimientos, tampoco hay unidad de ignorancia" (Santos: 2010, p. 34).

Lo anterior sucede en los conocimientos locales que logran circular en las cartografías que, al ser contrastados con los diversos lugares de producción de las mismas, muestran realidades similares que configuran un corpus problemático común; como también rutas similares de actuación. Es este contexto, que una noción de representación, no parece estar atada a eso que se ha instaurado como *adaequatio rei et intellectus*, en donde la verdad trata de la correspondencia entre el intelecto y la cosa conocida. En la experiencia cartográfica se desborda tal adecuación.

Por otra parte, en la CSP se da un proceso en el que la ficción permite recrear existencialmente lo acontecido recreando mundos posibles, que en todo caso no son simple ilusión; acontece la ficción, la cual siempre es novedad (Ricoeur: 2007; 2009). Se trata de experiencias vivas que hablan de contextos existenciales pasados, presentes y futuros, que generan en la CSP aquello que Scheaffer (1999) ha denominado inmersión ficcional; que se caracteriza por la inversión de relaciones jerárquicas entre percepción y actividad imaginativa, la atención escindida que conduce a la coexistencia de dos mundos: entorno real y el universo imaginado, es una actividad homeostática y está cargada de afectividad. Ahora bien, la inmersión ficcional que acontece en la CSP llega a producir narrativas de ordenes diversos, que, en su construcción combinada, antes de objetivar la experiencia cartográfica –dejándola en la dimensión de la representación– posibilita transformaciones colectivas y configura auténticas comunidades de práctica, en las que se aprende entre pares.

Los anteriores elementos cobran especial significación en educación, por las posibilidades que se abren para pensar las relaciones entre aprendizaje y enseñanza, así como las particularidades de los actores que entran en juego en los procesos pedagógicos, especialmente por las diversas prácticas que acontecen y se reconfiguran.

4. APERTURAS QUE INTRODUCEN ESTAS CARTOGRAFÍAS

Es justamente en función de las apuestas investigativas y pedagógicas de este trabajo y mediante las sospechas sobre la idea de re-presentar realidades sociales y culturales complejas, que nos proponemos ahora intentar un ejercicio de apertura sobre aquello que es ya en sí misma una apuesta eminentemente política de producir conocimiento: la cartografía social.

A partir de las experiencias sistematizadas de cartografías emergentes, la representación no coincide, necesariamente, con un mundo de significados unitarios o con la producción de un sistema conceptual que determine unívocamente el territorio o las vivencias acontecidas en este. Por ser una obra narrativa ficcional, las cartografías recrean las experiencias más allá de un tipo de representación tradicional –moderna si se desea– que dan cuenta de relaciones que sobrepasan los discursos sobre el poder o la aprehensión territorial. De esta forma, las tensiones de poder que acontecen en las experiencias cartográficas, se recomponen en función de los liderazgos cooperativos y alternativos que aparecen en ellas. Es en este estado de cosas que el poder se convierte en la oportunidad de configuración, en la que las subjetividades que aparecen en su lugar de enunciación, pueden llegar a ficcionar mapas vivos en los que se recrean sus existencias. Así, la unidad discursiva sobre el poder y su consecuente representación, se quiebra en las experiencias que hemos presentado de cartografía, pues en estas se producen horizontes de sentido que, nacidos de los niveles

experienciales de los participantes, abre las posibilidades para evitar la inmovilidad de sujetos y significados al situarse exclusivamente en los límites discursivos, pues en ellos acontecen las trayectorias políticas de los involucrados.

De esta forma, la cartografía no cierra las posibilidades de comprensión de la representación del poder y sus efectos en subjetividades que quedarían de este modo condenadas a ser simplemente un lugar de enunciación de los discursos disponibles. En cambio, se constituye el espacio donde, cartografiando los procesos de subjetivación, hay lugar para la vida, el movimiento, la enunciación de proyectos políticos responsables y solidarios, así como para los ejercicios ficcionales que pueden introducir nuevas imaginaciones de futuros posibles.

CONCLUSIONES: DEL CARTOGRAFIAR Y LA EDUCACIÓN

La apertura emergente en las cartografías, implica para la educación y la pedagogía que las relaciones entre aprendizaje y enseñanza se establecen más allá de los significados conceptuales, remitiendo a la condición experiencial que permitiría situar la acción educativa en los contextos concretos de mapeo. La representación, en consecuencia, no se da como asunto de construcción teórica de significados, sino que acontece en función de las experiencias que parten de prácticas concretas. De esta forma, la discusión sobre el poder no se clausura en el ámbito discursivo, si no que refiere también a los acontecimientos ficcionales que, en la explicitación de los lugares de enunciación, devela territorialidades, que, como mapas vivos, subjetivan la vida misma en los procesos educativos. Así, las versiones tradicionales sobre educación y pedagogía, en las que la representación se da en función de los enunciados discursivos resulta insuficiente.

Entre otras, porque este ejercicio de cartografiar experiencias y saberes, como un espacio que abre la conversación para incluir las voces de quienes de ella participan, quiebra las versiones más tradicionales sobre los roles de los actores educativos y sus relaciones con el conocimiento y el poder. Performar acciones pedagógico-cartográficas implica abrir las posibilidades a que sean las experiencias y conocimientos traídos por quienes asisten al espacio, los que finalmente constituyan no sólo el canon sobre lo que se aprende, sino fundamentalmente los lugares desde los que se construyen las trayectorias éticas, estéticas y políticas de lo que puede ser hecho a partir de la comprensión profunda –experiencial debe decirse– del ejercicio del poder, del saber y de sus efectos.

De este modo, unas cartografías más abiertas y contrahegemónicas, no sólo serían responsables de los quiebres ya producidos frente a los modos hegemónicos de producir conocimiento con verdad sobre las realidades sociales; sino también, posibilitarían constituir los lugares de enunciación de los proyectos de transformación -desde la educación- de los discursos y experiencias disponibles. Así, los Mapas Vivos Territoriales (MVT), las Cartografías del Lugar de Enunciación (CLE) y la Cartografía Social Pedagógica (CSP), como experiencias sistematizadas, se convierten en propuestas que, desde lo metodológico y lo teórico, configuran rutas emergentes de transformación en el ámbito educativo y social, más allá de lo tradicionalmente instituido y normalizado.

BIBLIOGRAFÍA

BARRAGÁN, D. (2016). "Cartografía social pedagógica: entre teoría y metodología", Revista colombiana de educación. n°. 70, Julio-diciembre, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, p. 247-285.

BARRAGÁN, D. y AMADOR, J. C. (2014). "La cartografía social- pedagógica: una oportunidad para producir conocimiento y re-pensar la educación", Itinerario educativo. Año XXVIII n°. 64, Julio-diciembre, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, p. 127-141.

BARRAGÁN, D., IBARRA, M. y PÉREZ, T. (2020). "Itinerario Formativo e Investigativo en Sistematización de Experiencias (IFISE)". Revista colombiana de educación. n°. 78, Julio-diciembre, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, p. 121-142.

CARVAJAL, A. (2007). Teoría y práctica de la sistematización de experiencias. Universidad del Valle, Santiago de Cali.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2005). La hybris del punto cero. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

CENDALES, L. (2004). "La metodología de la sistematización. Una construcción colectiva", en: Aportes n° 57. Sistematización de experiencias, aportes y debates. Dimensión educativa, Bogotá. pp. 91-114.

CENDALES, L. (2000). "El diálogo. Recorrido y consideraciones a partir de una experiencia" en: Aportes n° 53. El diálogo en la educación perspectivas teóricas y propuestas didácticas. Dimensión educativa, Bogotá. pp. 83-105.

CIFUENTES, R. M. (1999). La sistematización de la práctica del trabajo social. Lumen/Humanitas, Buenos Aires.
CRUZ, A. y GUZMÁN, A. (2019). "Mapas vivos territoriales: apuesta metodológica para representar las trayectorias del dolor en casos de desplazamiento y desaparición forzada: retos y desafíos de la interdisciplinaridad", en: Medio ambiente y sostenibilidad. Universidad Santo Tomás, Bogotá.

DESCARTES, R. (1999). Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la conducción del espíritu. Principios de la filosofía. Porrúa, Buenos Aires.

DURÁN, M. (2014). "Las potencias de la imagen animada", en: Cuadernos de cine colombiano, n°. 20, Animación en Colombia: Una historia en movimiento, Ministerio de Cultura, Bogotá, pp. 35-45.

FOUCAULT, M. (1988). "El sujeto y el poder", revista mexicana de sociología, Vol 50 n° 3, julio-septiembre, Universidad Autónoma de México, México, pp. 3-20.

FOUCAULT, M. (2010). Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Siglo XXI, México.

GHISO, A. (2006). "Prácticas generadoras de saber. Reflexiones freirianas en torno a la práctica de la sistematización", Educación y ciudad, n°. 11, IDEP, Bogotá, pp. 72-88.

HAESBAERT, R. "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad", Cultura y representaciones sociales, Vol. 15, n°. 8, Septiembre, Universidad Autónoma de México, México, pp. 9-42.

HALL, S. (1997). Representation: Cultural representations and signifying practices. Sage Publications, London.

HARAWAY, D. (1995). Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza. Cátedra, Madrid.

JARA, O. (1994). Para sistematizar experiencias. Una propuesta teórica y práctica. Tarea, Lima.

JARA, O. (1996). "Tres posibilidades de sistematización: comprensión, aprendizaje y teorización", La piragua, n° 9, CEAAL, México, pp. 129-135.

JARA, O. (1997). El aporte de la sistematización a la renovación teórico-práctica de los movimientos sociales. Programa Coordinado de Educación Popular, Medellín.

JARA, O. (2001). Dilemas y Desafíos de la Sistematización de experiencias. ASOCAM, Cochabamba.

JARA, O. (2012). "Sistematización de experiencias, investigación y evaluación: aproximaciones desde tres ángulos", Revista internacional sobre investigación en educación global y para el desarrollo n° 1, febrero, educación global research, Madrid, pp. 56-70.

JARA, O. (2014). "La sistematización de experiencias práctica y teoría para otros mundos posibles", en: Programa democracia y transformación global. Consejo de educación de adultos de América latina. Centro de estudios y publicaciones Alforja, Lima.

KANT, I. (2017). Crítica de la razón pura. Gredos, Madrid.

LEITER, B. (2002). Nietzsche, on morality, London, Routledge. 2002. Routledge, London.

MEJÍA, M. R. (2010). La sistematización. Empodera y produce saber y conocimiento. Desde abajo, Bogotá.

MINGORANCE, F. y ARELLANA, E. (Edits.). (2019). Cartografía de la Desaparición Forzada en Colombia. Fundación Heinrich Böll, Bogotá.

NATES, B. (2018). "Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio" Co-Herencia, Vol. 8, n° 14, enero-julio, Bogotá, p. 209-229.

NIETZSCHE, F. (2002). La genealogía de la moral, un escrito polémico. Alianza, Madrid.

NUSSBAUM, M. (2012). El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma de la educación liberal. Paidós, Madrid.

PERÁN, M. (2013). "Maneras de hacer mapas". Revista de la escuela de arquitectura de la Universidad de Costa Rica, Vol. 2, p. 104-122.

PLATÓN. (2019). Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo. Gredos, Madrid.

PRECIADO, B. (2008). Cartografías queer: el flâneur perverso, la lesbiana topofóbica y la puta multicartográfica, o como hacer una cartografía 'zorra' con Annie Sprinkle. En J. Cortés, Cartografías Disidentes. SEACEX, Barcelona.

RICOEUR, P. (2007). Tiempo y Narración III. El tiempo narrado. Siglo XXI, Madrid.

RICOEUR, P. (2009). Historia y narratividad. Alianza, Barcelona.

RUSSELL, B. (1966). Lógica y conocimiento. Taurus, Madrid.

SANTOS, B. de S. (2005). La universidad en el siglo XXI: para una reforma democrática y emancipadora de la universidad. UNAM, México.

SANTOS, B. de S. (2010). Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO, Buenos Aires.

SANTOS, B. de S. (2011). "Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana". Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, Vol. 16, n°54, p. 36-65.

SAPIR, E. (1921). Language: An introduction to the study of speech. Harcourt, New York.

SAUSSURE, F. (2005). Curso de Lingüística General. Losada, Buenos Aires.

SCHAEFFER, J. M. (1999). Pourquoi la fiction? Du Seuil, Paris.

TORRES, A. (1998). "La sistematización de experiencias educativas: Reflexiones sobre una práctica reciente". Pedagogía y Saberes, Vol 13, Santa fe de Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, p. 6-17.

BIODATA

Diego Fernando BARRAGÁN GIRALDO: Doctor en educación y sociedad; magister en desarrollo educativo social, especialista en pedagogía y docencia universitaria, licenciado en filosofía. Investigador y consultor en áreas de currículo, metodologías de investigación social, filosofía de la educación y políticas públicas. Recientes publicaciones (algunas en coautoría) en revistas académicas: Itinerario Formativo e Investigativo en Sistematización de Experiencias (IFISE) (2020), Aprendizaje servicio (ApS): dimensiones experienciales de los estudiantes (2019), El campo hermenéutico para el desarrollo (CHD): sobre el vulnerable como un «otro» (2018), Cartografía social pedagógica: entre teoría y metodología (2016). Libros recientes: Hacia un modelo de la formación integral universitaria, (editor, 2020), El saber práctico [Phrónesis]. Hermenéutica del quehacer del profesor (2015), Cibercultura y prácticas de los profesores. Entre hermenéutica y educación (2013). Profesor investigador Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia.

Natalia SÁNCHEZ CORRALES: Doctora en educación, magíster en educación y filósofa, especialista en epistemologías del sur, profesional en lenguajes y estudios culturales Se ha desempeñado profesionalmente como profesora universitaria y consultora en temas de educación. Su producción académica e intereses investigativos se relacionan con el campo de los estudios culturales, feministas y poscoloniales de la educación. Hace parte del comité editorial de la Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación Ixtli, así como de otras colectividades académicas nacionales e internacionales, entre las que se destaca el Colectivo de educación para la paz de Colombia. Entre sus publicaciones recientes están, entre otras, Cartografía feminista de la educación para la paz, (2019), otras educaciones para hacer las paces: una revisión crítica de la formación de la ciudadanía para la paz (2019) Las escuelas del río: Una lectura del Plan (2019). Profesora investigadora Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia.

Alba Lucía, CRUZ CASTILLO: Doctoranda en educación y sociedad, especialista en política social, magister en estudios y desarrollo familiar, estudios de doctorado en antropología social, Trabajador social. Su experiencia laboral se ha centrado en procesos de reintegración social, acompañamiento a víctimas y formulación de proyectos sociales; consultora nacional e internacional en procesos de cooperación internacional para el desarrollo en movimientos comunitarios, sociales y sociales. Ha establecido experiencias de construcción de memoria y paz en escenarios de conflictos armados en los procesos de desmilitarización en los períodos 2006-2010 por la Agencia Presidencial para la reintegración social y la Unión Europea. Profesora investigadora Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia, en las áreas de investigación temática y formativa sobre memoria y paz.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ARTICULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 199-210
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

El perdón estratégico: una necesidad para vivir juntos

Strategic forgiveness: a need to live together

Lida Esperanza VILLA CASTAÑO
https://orcid.org/0000-0003-3510-3870
lida.villacas@campusucc.edu.co
Universidad Cooperativa de Colombia, sede Bogotá

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740111

RESUMEN

El presente artículo analiza los perdones estratégicos, perdones que emergen en el marco de la justicia transicional como una necesidad no solo de detener un conflicto bélico sino como un imperativo para ayudar a la construcción de la paz en un contexto social determinado y, marcado por la violencia extrema. El objetivo del artículo es examinar los perdones estratégicos en clave ética y, desde una lectura hermenéutica, evidenciar la necesidad de vivir juntos para reconstruir el tejido social y, vivir humanamente con todo lo que ello pueda significar.

Palabras clave: perdón estratégico, justicia transicional, ética.

ABSTRACT

The present article addresses Strategic pardons, pardons which emerge in the transitional justice framework not only as a necessity to stop a military conflict but also as an imperative to help build peace within a particular social context affected by extreme violence. The objective of the article is to examine the strategic forgiveness in an ethical key and, from a hermeneutic reading, to demonstrate the need to live together to rebuild the social fabric and, to live humanly with all that can mean.

Keywords: Strategic Pardon, Transitional Justice, Ethics.

Recibido: 15-01-2020 ● Aceptado: 22-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

1. INTRODUCCIÓN

En Las *políticas del perdón* (2005) Lefranc realiza una exploración desde el punto de vista sociológico de los diferentes tipos de justicia transicional por los cuales pasaron los países del cono sur y Suráfrica. La autora, entonces, hace un acercamiento a la noción de justicia teniendo como telón de fondo la necesidad de establecer la democracia después de haber pasado por dictaduras y autoritarismos. En suma, en los diferentes países caracterizados por *Lefranc* el objetivo era conseguir o bien el "perdón político" o la reconciliación.

Ciertamente, lo anterior es problemático en los procesos de justicia transicional, en razón a los grandes desequilibrios en la aplicación de la justicia cuando nos referimos a la persona de la víctima y del verdugo. En este sentido, teniendo como punto de partida el análisis de Lefranc, realizaremos una lectura en perspectiva ética, pues consideramos que en la aplicación de los procesos de transición se fragmentan los mínimos éticos.

Dos conceptos son necesarios tener claros para el desarrollo del presente texto. Justicia y justicia transicional. Con respecto al primero, la filosofía política se ha encargado ampliamente de abordar este concepto y, existen innumerables discusiones al respecto (Habermas (2004), Rorty (1986), Bobio (1987), Rawls (1986), entre otros), pues en últimas se trata de teorizar lo que le corresponde a cada uno, o como lo indica de manera explícita Rawls: en la justicia está implícito el principio de equidad (1986). Con respecto al problema que nos ocupa nos podríamos preguntar ¿hay castigo justo para los crímenes de lesa humanidad? No desarrollaremos esta pregunta. La dejamos a manera de provocación.

Ahora bien, la justicia transicional se comprende como un dominio que contribuye al progreso del derecho, los derechos humanos y la justicia penal internacional. A partir de allí, se han configurado la comisión de verdad, reparación y restitución. En este sentido, la justicia transicional busca restablecer el tejido social, fragmentado por causa de la violencia -fundada en la mayoría de los casos- en el desconocimiento del otro dejando de lado los mínimos éticos.

Abordamos, entonces, en el presente artículo los perdones estratégicos instaurados en momentos de justicia transicional con el fin de desvelar algunas observaciones éticas. El artículo termina con unas consideraciones finales donde se afirma que, pese a los vacíos éticos de la justicia transicional, la necesidad de vivir juntos es imperante para reconstruir el tejido social y vivir humanamente con todo lo que ello pueda significar.

2. EL PERDÓN COMO ESPECTÁCULO

> (…) la gracia del perdón y del amor desinteresado se concede en el instante y como una aparición, -es decir, en el mismo momento se encuentra y se pierde otra vez. ¿No es tan contradictorio un buen movimiento continuado como una chispa permanente? ¿No degenera en murga la inspiración que pretende perennizar una manera de ser? Este relajamiento del perdón se ha convertido hoy en un espectáculo prácticamente cotidiano (Jankélévitch: 1967, p.10).

El perdón pertenece al instante, y en tanto que el instante es tan efímero como un simple pestañeo, nos enfrentamos a un concepto difícil de aprender. La palabra perdón se utiliza en la cotidianidad de manera variopinta y de forma repetida hasta el punto de que con ella ya no se indica ningún contenido preciso; en cuanto al concepto es difícil también saber en qué consiste. Al respecto la filósofa Valcárcel afirma:

> Pocas veces, sin embargo, emplearemos en serio las formas del verbo "perdonar". "Le perdonó" es más común que "le perdona" y el uso futuro "le perdonará" es poco usual. Y, si en los tiempos verbales cabe hacer estos distingos, en las personas que lo usan es aún más restringido el campo.

> Porque el uso de ese término no implica que usemos el perdón. Ni tampoco que lo conozcamos (2010, p.12).

Al igual que Valcárcel, Derrida se percató también de la banalización del uso de la palabra perdón y frente a ello asegura que:

> El perdón se confunde a menudo, a veces calculadamente, con temas aledaños: la disculpa, el pesar, la amnistía, la prescripción, etc., una cantidad de significaciones, algunas de las cuales corresponden al derecho, al derecho penal con respecto al cual el perdón debería permanecer en principio heterogéneo e irreductible… la dimensión misma del perdón tiende a borrarse al ritmo de esta mundialización, y con ella toda medida, todo límite conceptual (2001, p. 2).

Para atender a esta dificultad, propia del uso que hacemos de la palabra perdón en nuestro lenguaje cotidiano, donde queriendo indicar algo decisivo lo convertimos en una cortesía frívola, parece ser entonces que nuestra indagación tenga que seguir la vía negativa como propuesta metodológica. Por ejemplo, en la cotidianidad, y en especial en países que han sufrido la desproporción de la violencia, emerge en diversos escenarios la pregunta e incluso la exigencia social del perdón. Esta pregunta-apuesta que está inmediatamente relacionada con el orden jurídico aparece, en algunos casos, como una muestra del espectáculo de quienes sin vivir la violencia lo proclaman como vía para la reconciliación. Por esta razón, "mientras el perdón supone el pleno ejercicio del derecho de la víctima, el recurso a la amnistía se inscribe en el ejercicio de la impunidad y el autojuicio por parte del estado" (Lefranc: 2005, p.170).

Ahora bien, hemos de advertir, en primer lugar, que el perdón no pertenece exclusivamente al ámbito de lo jurídico, en el cual aparece de modo inmediato, más bien se ubica en la esfera de lo extrajudicial de lo extralegal. Cuando afirmamos que el perdón no pertenece al ámbito de lo jurídico, asumimos la posición de que es precisamente desde allí cuando se banaliza el problema del daño-perdón, debido a que si bien la misma configuración de la palabra Per-don nos ofrece un significado encapsulado (el perdón es un don) desde lo jurídico no se puede atribuir un don que es ciertamente personal, íntimo e intransferible, tal vez como la muerte. Yo muero en primera persona, yo perdono también como una cualidad sagrada y personal. En consecuencia, nos preguntamos ¿puede el estado o el jurista atribuir el perdón a victimarios al margen de la víctima? Dejaremos planteada la pregunta para volver sobre ella más adelante. Sin embargo, por ahora diremos:

> La oposición de la justicia y del perdón remite a su relación común con la lógica de la retribución. Esta no es simplemente una carga para basar el orden social en la reciprocidad y el intercambio, sino también una estrategia para integrar en esta coherencia del mundo lo que siempre excede el intercambio: el dolor y, más generalmente, la muerte, la pérdida sin paliativos de todo lo que nunca será devuelto, retribuido (Abel: 1992, p. 217).

En consecuencia, el perdón pertenece al orden de lo existencial y en concreto al ámbito de la moral. Pues es sobre esta esfera donde se juega lo serio y se pone en escena el compromiso del sujeto.

Decir hoy que el perdón es un espectáculo nos sitúa en el plano más radical de la crítica que realiza Jankélévitch en 1971 en *L`imprescriptible* donde señala que: "Hoy el perdón es un hecho desde hace mucho tiempo realizado a favor de la indiferencia, de la amnesia moral, de la superficialidad general. Todo es ya perdonado y liquidado" (p.48). Precisamente, el filósofo llama la atención en este texto sobre la ligereza con la que es tratado el asunto del perdón en la sociedad. La amnistía de alguna manera ha sido reemplazada por la amnesia, y la indiferencia reina, cuando se exige no olvidar y conservar en la memoria la herida sufrida. Parece que nuestra época está atravesada por un corazón ligero y su ligereza marca el ritmo del perdón, pero de un perdón que no perdona o no puede perdonar; más bien, lo que sucede aquí es que una violencia

cometida, en y con el paso del tiempo, se enmascara en la superficialidad engañosa del perdón. Por eso, el espacio que aún nos queda es el de la denuncia.

Si nuestro espacio es el de la denuncia nos vemos abocados, entonces, a examinar el problema de los límites entre la ética y la política, que es precisamente el punto de reflexión de Vladimir Jankélévitch. Para el pensador francés es eminentemente claro y contundente que desde el orden de lo político no todo es susceptible de perdón y en particular se rehúsa a considerar que los crímenes contra la humanidad sean objeto de ser perdonados, y de modo específico, el genocidio del cual fueron víctimas los judíos. Este escenario nos permite ubicar el problema del perdón como un asunto personal para el filósofo, en el que la ignominia de su ser judío lo abatía constantemente. Frente al genocidio y a la masacre, la vía de la denuncia propuesta por Jankélévitch viene a configurar las discusiones en torno a las polémicas relativas a la prescripción de los crímenes cometidos por Hitler.

Ahora bien, debido a las prescripciones y a la ligereza con la cual es tratado normalmente el perdón, este deviene un espectáculo no sólo para las víctimas, si aún viven, sino para toda la sociedad que se resguarda en las prescripciones, como si con ellas se eliminara el posible daño venidero, haciendo caso omiso de la ya vieja afirmación kantiana "lo malo de la guerra radica en que crea más personas malas que las que elimina" (Kant: 2005, p. 25).

Nos preguntamos entonces: ¿cómo se configura el espectáculo del perdón? ¿A qué tipo de representación nos referimos? Por un lado, a la puesta en escena que hace el verdugo cuando decide pedir perdón y entregarse, no como muestra de su acto de contrición frente a la sociedad, sino por el cálculo de los beneficios que otorgaría la esfera jurídica[1].

Recuérdese que en el diálogo *La República,* Platón desconfía abiertamente de los poetas por considerar que estos falsean la realidad (599a). Es decir, es el poeta o en nuestro caso los verdugos como actores quienes hoy hacen parte de la representación, escenificando la ficción de una conciencia que se debate entre el remordimiento del crimen cometido y la búsqueda de la salvación en lo terreno.

De otro lado, la sociedad como espectador oye y ve al victimario como actor principal de la tragicomedia y, en tanto, su representación incluye hacer mapas, ubicar víctimas, describir las atrocidades, la escena se torna empero absolutamente real y es allí cuando emerge la demanda del perdón, la cual está dirigida a la primera persona y a la sociedad en general.

El monólogo, que en la mayoría de los casos está fuertemente atravesado por el abatimiento, alcanza la cima de la representación en el momento en el que el juez confiere una rebaja de pena; esto implica, de alguna manera, que su acto ha sido medianamente perdonado en la esfera social. Sin embargo, en este contexto el perdón suele ser a menudo una burla con las víctimas de la violencia.

En la cotidianidad, por el uso desgastado de la palabra perdonar, perdón, se incurre en errores conceptuales con respecto a lo que es propiamente el perdón. Es desde estas deformaciones que nos acercaremos de manera puntual al espectáculo del perdón, donde el tiempo, la excusa intelectiva y el perdón estratégico son realmente formas del perdón que tienen lugar lejos del verdadero perdón del mal. A continuación, examinaremos estas formas.

3. PERDONES ESTRATÉGICOS EN LA JUSTICIA TRANSICIONAL

En medio de una sociedad convulsionada por la violencia, el perdón estratégico emerge como un pequeño cálculo en sentido estricto de posibilidades por venir, pues se cree que con la absolución de una falta determinada el futuro donará la confianza por quien ha hecho el mal. Un perdón estratégico se considera

[1] En este sentido, la disminución de penas y amnistías concedidas es precisamente lo que convierte al perdón en algo meramente instrumental, pues no sabremos si en efecto el verdugo decide confesar su crimen y pedir perdón porque su consciencia se lo exige y quiere verdaderamente la reconciliación o bien, su decisión emerge de una apuesta personal donde ve la posibilidad de retornar a la sociedad, sin pagar por su falta.

también como la estrategia de perdonar a un criminal con la esperanza de que va a cambiar. En nuestro contexto en ocasiones las rebajas de pena, la reinserción a la sociedad civil de paramilitares y guerrilleros emerge de la racionalidad de que estos no volverán a cometer crímenes contra la humanidad. Es decir, se reinserta al victimario a la sociedad con la esperanza de frenar la violencia, aunque sea a un precio elevado. Sin embargo, esta medida ha traído grandes problemas, como todos ya lo sabemos.

En primer lugar, se viola el derecho de la víctima en tanto esta experimenta frustración al no condenar al ofensor como se lo merece. En este sentido, el problema radica en que finalmente la víctima no es quien otorga el perdón, pues este se ha convertido en un mero asunto de las autoridades judiciales y de orden estratégico. De manera que, hablamos aquí de un perdón impuro tal vez porque este sea el único que es posible entre nosotros los humanos. Sin embargo, el perdón estratégico tiene múltiples peligros en razón a que:

> Quien abre las cárceles y cancela deudas a todos sus pensionistas corre un riesgo: ¿es un riesgo bello? Se pueden salvar así muchas almas, y también se puede poner en peligro a todos los ciudadanos. Esta peligrosa imprudencia, esta disparatada y acaso mortal aventura, en una palabra, esta incertidumbre, se supone que vuelven el perdón conversor indiscernible del perdón a secas, es decir de la gracia pura. La escatología filantrópica de los libertarios, como es sabido, pone toda su esperanza en el contagio revolucionario de una absolución general: quemar todos los expedientes, amnistiar a todos los bribones, excarcelar a todos los gánsteres, abrazar a todos los señores torturadores, investir doctor honoris causa a los metafísicos de la Gestapo y al ex comandante del *Gross-Paris*, transformar los palacios de justicia en cinemas y las cárceles en patinaderos, ese es el verdadero juicio final y el objeto mismo de la apuesta final: ese último juicio, al tiempo que parece poner fin a la historia, nos devolverá a la edad de oro de una especie de paraíso perdido. Luego nos preguntamos de nuevo: ¿cuál es la impureza de esta promesa de un paraíso perdido por culpa de la justicia y recobrado por gracia del perdón inmerecido y purificante? *(*Jankélévtich: 1967, pp.145-6*)*.

Como lo muestra Lefranc, la apuesta por el perdón estratégico como medio para conseguir la paz entre los diferentes actores (víctimas, verdugos, sociedad civil, etc.) pone, en últimas, en peligro los elementos de justicia para alguna de las partes. Es decir, las rebajas de pena, las amnistías, las desmovilizaciones, etc., son mecanismos cuyo objetivo apunta a mejorar a la sociedad en términos de seguridad. Sin embargo, desde esta perspectiva se sacrifica un sector de la población que ha sido fuertemente vulnerado. Sumado a lo anterior esta tipología de "perdones" no está necesariamente ligada con el arrepentimiento como elemento potencial para un retorno a la sociedad de quien ha dañado a la misma.

Uprimny, Ronald (2002) y S-Michael (2003) han realizado una especie de tipología del perdón, la siguiente tabla basada muestra el campo de lo que aquí denominamos perdón estratégico:

Modos	**Perdones amnésicos**	**Perdones Compensadores**	**Perdones responsabilizantes**
Ejemplos	Argentina, Colombia, Uruguay (1982)	Chile, Uruguay, Argentina (2002)	Sudáfrica
Características básicas	Amnistías generales y sin estrategias de verdad o reparación	Amnistías generales con comisión de verdad y algunas medidas de reparación. Justicia retributiva	Comisión de verdad, algunas reparaciones, y perdones individuales y condicionados para ciertos crímenes, y sí hay confesión total

La anterior tipología no es necesariamente escrita en términos de que los procesos de perdón no se puedan cruzar entre ellos. Empero más que determinar si estos tipos de perdón pueden cruzarse en países donde se ha dado la violencia extrema, lo que debemos preguntarnos es por qué este tipo de perdones se enmarca en el orden de lo estratégico. Así, el perdón amnésico está estrechamente relacionado con el olvido.

Con cierta frecuencia se dice que el paso del tiempo es la medicina contra todos los dolores. Desde esta fórmula, tendríamos en cierto sentido que dejar que el tiempo haga su movimiento para que una herida sufrida o a un mal padecido se supere con el mero transitar de la vida. Si en efecto, estuviéramos de acuerdo con la anterior premisa estaríamos confundiendo el sufrimiento con el crimen cometido. Los crímenes no son solo causa de dolor, son ante todo un mal moral, un atentado que marca a la persona de manera permanente. Pero si en efecto el tiempo puede anular el daño, se convertiría en la caricatura de la gracia, ya que recibe gratuitamente la aceptación del criminal a pesar del mal que ha hecho. Sin embargo, el olvido no es perdón y la amnesia implica establecer distancia con la esfera ética. Así que, el verdugo no tiene una relación con la víctima, siendo ésta a quien le compete de modo directo la consideración en torno al perdón.

Amnistía, en una de sus consideraciones, significa precisamente el olvido del pasado. Olvidar el hecho que se ha lesionado a un ser humano con el propósito de que el victimario se reinserte a la sociedad y con ello devolverle la paz a la comunidad. En este sentido, se entiende que:

> La amnistía es real, borra la criminalidad a que se refiera la norma legal concreta, es decir, el Estado renuncia circunstancialmente a su potestad penal, con el fin de atender requerimientos de interés público, en especial por motivación política, en búsqueda de ayudar a la concordia en comunidad. Aquí no solo se anula la acción penal, sino también la pena, y surte sus efectos sobre el pasado: no sobre el futuro; o sea, que es ley transitoria. No le quita al hecho punible su esencia jurídico-penal, sino que lo anula -en tiempo concreto- para luego la tipología que fue materia de la amnistía volver a adquirir su antiguo y pleno valor político- jurídico (Umaña: 1987, p. 96).

Olvidar la criminalidad implica convertir un crimen que ha sido inexpiable en un acontecimiento de poca envergadura; es decir, en pos de la tranquilidad las víctimas tanto en primera como en segunda persona se convierten nuevamente en víctimas de la injusticia en tanto el crimen cometido queda en la impunidad. Ciertamente este tipo de perdón puede devolverle a la comunidad la tranquilidad, pero es claro que en pos de esa tranquilidad se sacrifican las individualidades y la propia comunidad se ve disminuida en sus posibilidades reales.

Ahora bien, en Colombia un ejemplo de este tipo de perdón lo tenemos a la vista, cuando en el mandato del Presidente Belisario Betancur en 1982 el Congreso de la República declaró una amnistía general para delitos políticos y conexos; y en 1985 otorgó una autorización al Presidente para conceder el indulto a condenados por delitos políticos, con la posibilidad de extenderlo a los conexos. Estas disposiciones de ley de alguna manera estuvieron relacionadas con la amnistía concedida a los miembros del M19 por la toma del palacio de Justicia, donde los datos sobre la masacre aún permanecen en el misterio. Hay cifras que indican que en dicha toma hubo grupos de desaparecidos, cuerpos calcinados y, en consecuencia, víctimas no identificadas.

La ley de amnistía y el retorno a la sociedad de los integrantes del M19 deja un gran vacío para las víctimas en segunda persona y para la sociedad, pues tal como lo evidencia la primera tipología sobre el perdón, se obvió todo el proceso de confesión de la verdad sobre los hechos. En efecto, la ausencia de verdad, unido al desconocimiento real del número de personas que perecieron en este holocausto, es una de las críticas que después de 30 años hace la sociedad a los exintegrantes del M19.

Es cierto que algunos de los ex integrantes del M19 se reinsertaron a la sociedad civil y hoy se destaca su participación activa y propositiva en la vida política colombiana; sin embargo, hacer bien a la sociedad empieza por develar los hechos de un crimen que al fin y al cabo es imprescriptible. La estrategia de la amnistía puede funcionar en algunos contextos como elemento jurídico, pero sin lugar a duda con todo ello

aún persiste la ausencia de una posición ética concernida. Los perdones amnésicos pueden ayudar a una parte de la sociedad, pero en esencia la amnistía como estrategia pisotea la dignidad de los cientos de muertos.

En la segunda tipología encontramos los perdones compensadores, que parten de una premisa que calificamos como indecorosa, en tanto hay cosas que realmente no son susceptibles de compensar. La vida, la dignidad y el dolor padecido a causa de otros. En este sentido nos preguntamos: ¿es suficiente la verdad para compensar el daño cometido? El problema aquí es que en estos procesos no se ha contemplado que:

> Lo característico del dolor es ser un acontecimiento que llega definitivamente, que es verdaderamente vivido por una persona, que es objeto de una experiencia privilegiada y absolutamente real; ya no nos enfrentamos a lo posible sino a lo existente; ya no a conceptos, sino a una realidad cruelmente afectiva. Que lo llamen irracional si lo desean: el dolor moral es de lo vivido; por él nos encontramos hundidos en el pleno concreto (Jankélevitch: 1933, p.30).

Compensar significa equilibrar los males con los bienes. Empero, hay males que no pueden ser compensados por ningún bien; en decir, no todo es intercambiable. A los seres humanos no se les puede poner precio como si fueran mercancías de uso. Esta apuesta por el perdón supone que en la medida en que el verdugo confiese la verdad de los hechos, él mismo puede no pagar ninguna condena. Esto conlleva a un problema serio en términos éticos, pues se premia la verdad, pero la verdad de un acto atroz. La confesión del criminal no busca precisamente la absolución de su falta porque su mala consciencia no lo deja vivir. Más bien, busca un perdón que lo retorne a la vida civil sin haber pagado su falta. Por el lado de la víctima queda el absurdo instrumento de la reparación como herramienta poco eficiente cuando se relaciona con la sacralidad de la vida. Así como el perdón amnésico, el perdón compensatorio es igualmente una estrategia poco o nada pedagógica en términos de instaurar justicia. De alguna manera, ambos implican que el victimario vuelva a la sociedad; empero, es posible que el que retorne sea ya otro, pero también existe la posibilidad de que él retorne siendo el mismo o incluso convertido en el más perverso criminal nunca antes conocido.

De otro lado, la idea de una justicia "reparadora" está presente desde las primeras experiencias de justicia transicional, como en Argentina y en Chile: juristas, expertos cerca de los gobiernos, esbozaron allí un diseño de la justicia fundado sobre los derechos de la víctima, sobre quien es conferido un derecho al reconocimiento como víctima y un derecho a reparaciones. Pero el principio ha sistematizado y ha incorporado al modelo de las comisiones de la verdad a partir de 1995 por Desmond Tutu, presidente de Truth and Reconciliation Commission sudafricano.

Por su parte, el perdón responsabilizante se sitúa en una esfera más humana, en la medida en que se establece mediante una relación que exige que el perdón solo se otorgue cuando se da la confesión de la verdad de los hechos y se asume una responsabilidad individual. Este tipo de perdón es el que vivió Suráfrica después del *Apartheid* donde se estableció un encuentro cara a cara entre víctimas y ofensores. El proceso de perdón en Sudáfrica fue un espacio abierto y público para escuchar a las partes involucradas en el proceso de violencia. Esta apuesta implicó nuevas garantías de derechos humanos para la comunidad. En consecuencia:

> *Truth and Reconciliation Commission,* constituye hoy en día el espacio social y político de Sudáfrica. No se habla más que de eso, todo el mundo está implicado en ello, directa o indirectamente, y es preciso insistir en el hecho de que los debates de dicha comisión, los testimonios, las deliberaciones son asuntos públicos. Dicha comisión se constituyó a partir de la Constitución. Se trata de una Constitución extraordinaria en la medida en que inscribe el motivo de la reconciliación en su texto. Desde el preámbulo se dice que la curación, *healing,* y la reconciliación deben estar a la orden del día. A petición, conjuntamente, de miembros del ANC [Congreso Nacional Africano] y de algunos

> blancos del antiguo régimen, se ha decidido que, si el país tenía que sobrevivir, había que pasar por algo parecido a una reconciliación. A partir de ahí se constituyó esa comisión que, muy pronto, se ha convertido a la vez en ejemplar y problemática. Ejemplar tanto en Sudáfrica como en el mundo entero, porque a menudo se intenta trasponer el ejemplo de la misma en todas partes en donde un proceso de democratización sufre una serie de graves traumas… (Derrida: 2003, p.2).

Podemos, todavía, querer poner el énfasis en la complejidad de este dispositivo sudafricano hecho el emblema de la justicia transicional: amnistía individual bajo condiciones estrictas (incluyendo un acto de revelaciones exhaustivas y una naturaleza estricta "y política" de los crímenes), por otra parte, meticulosamente aplicadas por el comité competente del Truth and Reconciliation Commission (TRC), así como despliegue libre de la justicia aparte del pequeño número de amnistías otorgadas.

Para hacer la Comisión sudafricana el ejemplo acabado de una conciliación de las lógicas judiciales y "reparadoras", habría que sin embargo no querer saber que, después del fin del trabajo del comité sobre la amnistía del TRC, la justicia es todavía solo teóricamente posible; los procesos fueron raros, y estos desembocaron a menudo en no lugares.

Por lo anterior, pese a que esta forma de perdón jurídico es menos nociva que las enunciadas anteriormente, sabemos empero que en Sudáfrica después del proceso de verdad y reconciliación salieron a la luz verdades atroces, que han dificultado de hecho la reconciliación. En este sentido, verdad no implica necesariamente poder alcanzar la reconciliación y tampoco necesariamente conseguir la paz. En consecuencia:

> Así las cosas, el 17 de junio de 1991 representó el comienzo de una era que debía llevar a la reconciliación y la paz. Sin embargo, ese objetivo aún parece lejano. A pesar de los esfuerzos de los diferentes gobiernos por acortar la brecha social, Sudáfrica sigue siendo uno de los países más desiguales del mundo, el 50% de la población vive por debajo de la línea de pobreza. Además, es uno de los más violentos; de acuerdo con la ONG POWA, cada 26 segundos se viola a una mujer en su territorio (El espectador: 2012).

Más de 20 años después del proceso de paz y reconciliación Sudáfrica es víctima de nuevas y renovadas atrocidades y lo que queda en el ambiente es que sin nuevos horizontes y nuevas posibilidades de una vida digna no se puede construir un proceso de reconciliación, pues esto implica la reparación emoción, moral y económica. Empero, justamente porque hay algo irreparable proveniente de los crímenes contra la humanidad, la sentencia de Jankélévitch recobra su sentido más desgarrador: el perdón murió en los campos de la muerte.

Así pues, bajo la esfera de la justicia transicional el perdón se convierte en una herramienta instrumental que en todo caso no puede ocupar el lugar del verdadero perdón. Quien otorga este perdón (el Estado) piensa en un intercambio: *perdón a cambio de confianza*. Es decir, se espera que en el futuro el culpable demuestre que ha merecido ser perdonado. En este sentido, el perdón es una estrategia que gana su campo de acción en el terreno político. Un perdón que espera algo a cambio no puede entenderse como tal. Pues propiamente el perdón es como el amor no espera nada, no hace intercambios ni se mercantiliza.

Otorgar un perdón así es un riesgo en doble sentido, pues:

> ¿Quién sabe si una circunstancia desconocida no justificará un perdón por el momento injustificado, ilegítimo e irrazonable, pero mañana legítimo, razonable y justificado? Al fin y al cabo, quizá el malvado no es tan malvado, y el culpable tan culpable; quizá el mentiroso no es tan mentiroso, pues una mentira se interpreta de muchas maneras, una mentira no siempre hace un mentiroso. Quizá una excusa aún insospechada vuelva un día el perdón superfluo… Quizá, quizá…Este quizá es el

> quizá de la esperanza y de la posibilidad elpidiana, el quizá del optimismo intelectualista (Jankélevitc: 1967, p.142).

Puede ser que la realidad y la futurición confirmen que el perdón otorgado como una esperanza de cambio corrobore la necesidad de instrumentalizar el mismo, en función de ganar un ciudadano; sin embargo, las inquietudes que emergen saltan a la vista: ¿debemos en todos los casos asumir el riesgo? ¿Este riesgo lo podemos correr en nombre de todos, incluso de aquellos que ya no están con nosotros, y que lo más probable es que nos reprocharían correr este riesgo, o de aquellos que advendrán y que tendrán que vivir bajo las consecuencias de lo que aquí apostamos? ¿Hasta qué punto es conveniente instrumentalizar el perdón, volverlo un mero objeto jurídico?

En el caso de la primera pregunta consideramos que es necesario establecer un límite frente a determinados crímenes. Por ejemplo, en Somalia millones de personas están muriendo de hambre a diario, esto sucede por dos cosas particulares. La primera por una sequía que se ha prolongado en el tiempo y la segunda el enfrentamiento entre guerrillas no ha permitido el ingreso de las ayudas humanitarias. ¿Podemos hoy perdonar en un mundo que tiene sobreproducción de alimentos que la gente muera de hambre y peor aún que el enfrentamiento de grupos armados condene a seres humanos a ser cadáveres errantes?

> Basta una oportunidad para que el culpable-inocente se revele inocente: debemos reservar con mimo, explorar con cuidado esa posibilidad única. Pero puede que la excusa intelectualista disfrazada de perdón profese un optimismo un poco forzado y se oculte a sí misma la triste verdad; no es que no entrevea esa verdad desesperante; esa verdad es que no existe excusa; que el crimen es inexcusable, que el criminal de ese crimen es incurablemente malvado y que ninguna circunstancia escondida, no descubierta aún, atenúa su culpabilidad, que la libertad de esa mala voluntad es plenamente responsable, y que existe, así pues, un mal de maldad (Jankélévitch: 1967, pp. 142-3).

Hasta ahora hemos realizado una indagación de tipo exploratorio en torno a las diferentes manifestaciones que se confunden en la cotidianidad con el perdón. Ciertamente el perdón estratégico es una forma de volver a recuperar el orden social. Sin embargo, ni amnistía, ni reparación, ni responsabilización tienen que ver con lo que sería un perdón verdadero, en cuanto estos pseudo- perdones son otorgados en ocasiones por alguien que no fue víctima. Es decir, otros se arrogan el derecho de “perdonar” y otros hasta se atreven a opinar que el perdón acaece con el transcurrir del tiempo, entonces la herida se borra y el acto atroz se olvida. Son precisamente estas nociones las que convierten el perdón en una broma.

Retóricas de justificación y trayectorias de los promotores de la justicia transicional dan a luz los lazos entre esta y la justicia restauradora - o, más ampliamente, movilizaciones a favor de la alternativa en disputa a resolver. Esta articulación confirma los lazos ambivalentes que mantiene la justicia transicional de una parte, una justicia sanción y, por otra parte, el derecho internacional de los derechos humanos.

La justicia restauradora, en sus diferentes manifestaciones, es una crítica de la justicia penal ordinaria y represiva. Es, también, una herramienta de una justicia presentada como acaparada por profesionales del derecho, demasiado nacionalizada.

Convergemos aquí con la hipótesis formulada por Antoine Garapon (2002, pp. 282-3) según el cual las comisiones de la verdad pueden contentarse con establecer hechos y con evaluar al número de las víctimas, casarse con una forma pública o más confidencial, imbricarse en las persecuciones (autorizando puentes entre sus revelaciones e inculpaciones posibles) o, a la inversa, incluso sustituirse en la justicia.

En últimas la justicia transicional busca una paz construida por la conciliación entre partes presentadas como iguales. Por otra parte, la justicia restauradora es presentada en efecto como un diálogo entre ofensores, víctimas y comunidad, más bien que como un lugar del interrogatorio de unos y otros por los profesionales y de la expresión de la voluntad del Estado. Hasta es, a menudo, percibida como una justicia

comunitaria. Comprendemos mejor cómo, a causa de sus lazos con la justicia restauradora al mismo tiempo que con una prudencia política, la justicia transicional puede preferir la construcción local de normas ad hoc, más bien que el recurso universal de los derechos humanos.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Dentro de las diferentes tipologías de perdones estratégicos la pregunta ética por la dignidad de la persona y por la *ipsite* en gran medida se disuelve. La apuesta de la justicia entendida desde la transición implica ceder el lugar de la justicia tradicional con el fin de reestablecer el orden a una sociedad que ha padecido el conflicto armado. Apuesta que lleva implícito los retos y, por supuesto, también los vacíos cuando se trata de encontrar las razones y los porqués de los actos violentos infringidos a personas que en la mayoría de casos eran inocentes.

Ahora bien, la dificultad en la compresión del daño como elemento fundamental para perdonar radica en que, ciertamente, los abismos de la maldad son realmente incomprensibles ¿Quién puede comprender el daño infringido de un ser humano en manos de su semejante? Precisamente este tipo de comprensión escapa a la racionalidad, en consecuencia, nos preguntamos ¿es realmente la comprensión el elemento que necesita el hombre para perdonar? ¿Qué es lo que se puede comprender en un acto de barbarie? ¿Acaso la comprensión está ligada a descubrir que quien daña a otro ser humano carece de racionalidad y en consecuencia su acto es realizado ajeno a su ser? Son estas preguntas las que llaman la atención cuando relacionamos la comprensión con el perdón. Ciertamente la modernidad y la configuración de actos violentos y perversos nos han puesto en el plano de lo que no se puede comprender y, sin embargo, tenemos que lidiar con él.

La excusa total o el comprender es perdonar obvia la relación de ofensor y ofendido, en este sentido la comprensión pertenece a las terceras personas donde no hay rostros concretos. Es decir, la primera persona no es ni mucho menos quien comprende el daño del cual ha sido víctima, pues con frecuencia esta ha desaparecido o, por lo menos, el miedo la ha aislado y, en consecuencia, no hay denuncia. Por lo tanto, quien asume la comprensión es un ente abstracto que nada tuvo que ver con el daño causado. Esta lejanía del cara a cara acarrea un problema serio para quien fue víctima, en la medida en que: "…el hombre que perdona, por lo tanto, quien asume la comprensión es un ente abstracto que nada tuvo que ver con el daño causado" (Jankélévitch: 1967, p. 93).

El perdón se comprende, entonces, como la libertad otorgada a los sujetos para volver a nacer desde la acción (Arendt: 2005). Es claro que esta forma de perdón asume que en el hombre hay una buena voluntad, la cual se convierte de algún modo en la garantía para depositar la esperanza en la transformación del culpable. En consecuencia:

> El perdón redentor implica una voluntad transformadora y pretende influir en el culpable con la fuerza de su proyección únicamente; constituye una esperanza militante, no una esperanza fatalista; y supone un acto de confianza, no una espera perezosa. El acusador que abandona la acusación para transformar al culpable compromete su responsabilidad propia en una aventura activamente conducida. No corre el riesgo de suponer inocente a quien parece culpable; él mismo trabaja en rescatarlo, no castigándolo, sino de forma paradójica, desarmándolo a fuerza de dulzura (Jankélevitch: 1967, pp.144 -145).

Lo significativo de este perdón, y a la vez lo problemático, es que tiene como supuesto el carácter inmodificable y casi atemporal de la buena voluntad, la cual ha sido traicionada por el mal de maldad. Sin embargo, ¿implica lo anterior que únicamente se puede ser benévolo a todo precio con los buenos que han extraviado su camino? Si en efecto esto fuera cierto, ¿qué gracia tendría entonces perdonar sólo a aquellos

que se han extraviado del camino justo? Sin duda, auxiliar un alma en peligro perdonándola puede llegar a ser algo bueno y necesario para la vida en común y para la proyección de la primera persona. Empero, bajo esta perspectiva el perdón se convierte más en una estrategia pedagógica que en una gracia. Sin embargo, los perdones estratégicos deben ser ubicados en la esfera de lo pedagógico y como una apuesta por restaurar el tejido social y, por la posibilidad de volver a vivir en comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

ABEL, O. (1992). El perdón quebrar la deuda y el olvido. Madrid: Cátedra.

ARENDT, H. (2005). La condición Humana. Barcelona: Paidos.

BOBBIO, N. (1987). Teoría general del derecho, Temis, Bogotá, 1987

DERRIDA, J. (2001). Le siècle et le pardon, entretien avec Michel Wieviorka. Paris: Seuil.

DERRIDA, J. (2003). Justicia y perdón. Entrevista a Jacques Derrida de Antione Spire. Tomado de: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/justicia_perdon.htm

GARAPON, A. (2002). Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner: Pour une justice internationale. Paris: Odile Jacob.

HABERMAS, J. (2004): La inclusión del otro. Barcelona, Editorial Paidós.

JANKÉLÉVITCH, V. (1933). La mauvesaise conscience. Paris: Aubier-Montaigne.

JANKÉLÉVITCH, V. (1967). Le pardon. Paris: Montaigne.

JANKÉLÉVITCH, V. (1971). L`imprescriptible, Pardoner? Dans l`honneur et la dignité. Paris: Seuil.

JANKÉLÉVITCH, V. (1971). L`imprescriptible, Pardoner? Dans l`honneur et la dignité. Paris: Seuil.

LEFRANC, S. (2005). Políticas del Perdón. Bogotá: Norma.

KANT, I. (2005). Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid, España: Editorial Tecnos.

MICHAEL, S. (2003). Responsabilidad criminal y reconciliación. El derecho penal frente a la violencia política masiva en Sudáfrica, Ruanda y el Salvador. En Justicia restaurativa. http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/opinion/articulo_ simon.doc

PLATÓN (1992). La república. Madrid: Gredos.

SUDÁFRICA CONMEMORA FIN DEL APARTHEID. (2012). El espectador 16 de junio. Autor.

RAWLS, J. (1986). Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia. Madrid: Tecnos.

RORTY, R. (1991). Contingencia, ironía y solidaridad. Barcelona, Paidós.

UPRIMNY, R. (2005). Entre el perdón y el paredón. Preguntas y dilemas de la justicia transicional. Bogotá: Universidad de los Andes.

UMAÑA, E. (2002). Memorial por Colombia, "Dependencia, miseria, violencia". Plebiscito. Bogotá: Neira Impresores.

VALCÁRCEL, A. (2010). La memoria y el perdón. Barcelona: Herder.

VILLA CASTAÑO, L. E. (2016). Ante el daño absoluto, la resistencia: una lectura desde Vladimir Jankélévitch. eidos, (25), 129-156.

BIODATA

Lida Esperanza VILLA CASTAÑO: Investigadora senior en la clasificación Colciencias, Colombia. Doctora y magister en filosofía de la Pontifica Universidad Javeriana. Economista y Licenciada en Filosofía y Letras, Universidad de Caldas. Profesora-investigadora Universidad Cooperativa de Colombia, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Sede Bogotá.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ENSAYOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 211-226
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

El animé como lienzo para analizar las tensiones entre prácticas epistémicas ancestrales y tecnocientíficas

The anime as a canvas to analyze the tensions between ancestral and technoscientific epistemic practices

Álvaro ACEVEDO-MERLANO
http://orcid.org/0000-0002-0131-0276
alvaroacevedomerlano@gmail.com
Universidad de la Costa, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740113

RESUMEN

El presente ensayo analiza las tensiones entre las prácticas epistémicas ancestrales y las prácticas epistémicas tecnocientíficas representadas en los contenidos y las narrativas del animé japonés. A partir del análisis de tres series de animé, se elaboran interpretaciones en torno a dichas tensiones, para trascender el contexto de la animación y llevar las reflexiones al mundo análogo frente a las actuales condiciones de pugna entre las prácticas epistémicas ancestrales latinoamericanas y las prácticas epistémicas tecnocientíficas occidentales. Así, el animé puede ser entendido como un arte expresivo y representativo alternativo a las narrativas occidentales, o como un dispositivo de propaganda tecnocientífica.

Palabras clave: Animé; Representación; Prácticas epistémicas ancestrales; Tecnociencia.

ABSTRACT

This essay analyzes the tensions between ancestral epistemic practices and technoscientific epistemic practices represented in the contents and narratives of Japanese anime. Based on the analysis of three anime series, interpretations are developed around these tensions, to transcend the context of animation and bring reflections to the analogous world in the face of the current conditions of conflict between Latin American ancestral epistemic practices and western technoscientific epistemic practices. Thus, anime can be understood as an expressive and representative art, alternative to Western narratives, or as a technoscientific propaganda device.

Keywords: Anime; Representation; Ancestral epistemic practices; Technoscience.

Recibido: 18-01-2020 ● Aceptado: : 29-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

Actualmente alrededor del mundo existe una gran tendencia por el consumo de productos Culturales japoneses como el animé. Dicha producción cultural se encuentra muy presente en la cotidianidad de millones de personas a través de estas industrias del entretenimiento que traspasan fronteras nacionales haciendo uso de las TIC, posibilitando la creación de redes y la consolidación de colectividades entre sujetos que comparten un mismo entramado simbólico, propiciando la conformación de subjetividades emergentes e identidades transnacionales (Mato: 1994).

En las últimas dos décadas la animación japonesa se ha convertido en una expresión muy popular que trasciende las fronteras donde fue creada, ganando millones de fanáticos alrededor del planeta. Este tipo de animación se encuentra muy relacionada con el Manga moderno, y fue desarrollada por el maestro Tezuka luego de la Segunda Guerra Mundial (Ortiz & Rodríguez: 2012).

Aunque es de origen japonés, el animé se puede concebir como un producto cultural transnacional, pues ya para mediados de los 80 existía una gran presencia de estas animaciones en los contextos americanos, tanto en Estados Unidos como en Latinoamérica. Esto generó preocupación en un gran espectro de la sociedad latinoamericana intranquila por los contenidos de violencia gráfica y sexual de series clasificadas erradamente para niños, haciendo alusión a mensajes presuntamente dañinos que estos productos culturales podrían traer a la audiencia juvenil. Casos como Dragon Ball (1986-1989), Ranma ½ (1989-1992), Sailor Moon (1992-1997), Card Captors Sakura (1998) y Pokémon (1996) fueron los más populares de la época (Hernández: 2013).

Como productos culturales transnacionales, la llegada de los dibujos animados japoneses a latinoamérica fue posible gracias a las relaciones comerciales entre japón y los países latinoamericanos, o a la llamada "globalización", pues aunque el modelo de una economía de mercado capitalista global reproduzca unas relaciones de poder asimétricas desde una perspectiva geopolítica, y tenga incorporada en sus bases raíces coloniales, además de incentivar un proceso de occidentalización del mundo, esto no significa que todo se haya desarrollado de manera unidireccional (Cobos: 2010). En ese sentido, la adopción del animé como alternativa a las narrativas occidentales ha propiciado el nacimiento de una subcultura denominada Otaku, que cuenta con millones de miembros en muchos países del mundo; todo a raíz de los procesos actuales de desterritorialización, reterritorialización e hibridación cultural que han desencadenado las dinámicas del mundo contemporáneo (García-Canclini: 1990).

El animé podría concebirse como un elemento transculturizador, pues a través de este producto cultural los latinoamericanos desde muy temprana edad están aprendiendo patrones, tradiciones, historias y códigos culturales pertenecientes a la cultura japonesa. Sin embargo, siguiendo a Vidal (2014), el animé es una manifestación cultural que permite conocer otras percepciones del mundo diferentes a las occidentales, no un dispositivo de transculturización, aunque tal vez sí de propaganda ideológica.

Ahora bien, además de ser un producto cultural transmediático, la animación japonesa es una forma de expresión artística transnacional que recrea diversas representaciones del mundo desde la perspectiva de sus creadores, permeando así las concepciones que sus aficionados poseen de su realidad y la opinión que construyen de sus contextos. Esta representación puede ser de situaciones cotidianas, aunque puede darse a través de relatos ancestrales, no exclusivamente japoneses, que exaltan el valor de los conocimientos tradicionales, o por medio de historias utópicas o distópicas futuristas en donde el dominio de la tecnociencia resulta ser la regla; aunque existen algunas historias en donde lo ancestral confluye con lo tecnológico. Todas estas manifestaciones audiovisuales muestran realidades paralelas constantemente construidas y deconstruidas en la dinámica de sus narrativas.

En ese sentido, el animé como representación del mundo puede entenderse como una modelación del mismo, como una cartografía de lo real que construye su significación en una interdependencia entre los consumidores o adeptos a esa modelación, su utilidad y las acciones que se realizan con base en dicha cartografía. Así, toda conceptualización del mundo es un modelo, una abstracción; incluso las teorías científicas son representaciones que devienen como pautas o presupuestos conceptuales que pueden ser útiles o

defectuosos para las acciones de los sujetos. Sin embargo, el animé como representación trasciende la mera modelación del mundo, ya que el modelo en sí, y lo representado, son partes constitutivas de la misma representación, así como la relación dada entre lo que se representa y quien lo representa, en la cual, resulta fundamental la intervención de los sujetos consumidores de la representación, quienes, además de ser los productores de sentido de los conceptos que constituyen la representación a través del lenguaje (Hall: 1997), también guían sus acciones en función de ella (Frías: 2018).

El animé puede lograr que sus aficionados, los Otakus, construyan inferencias, reflexiones u opiniones frente a situaciones de la vida cotidiana, o a fenómenos relacionados con lo ancestral o lo tecnocientífico, proporcionando información suficiente para que estos sujetos, como protagonistas de su realidad, tomen partido en consecuencia. Esto iría en consonancia con los argumentos de Suárez (2004), quien desde el deflacionismo inferencial dice: "A representa B, si y sólo si el poder de representación de A hacia B permite a los agentes competentes e informados sacar conclusiones en relación específica a B" (Suárez: 2004, p. 773).

De ese modo, en las narrativas del animé pueden confluir desde lo cotidiano dinámicas orientales y occidentales, ancestrales y tecnocientíficas, las cuales reflejan unas nuevas formas de subjetividades que se ubican en torno a expresiones artísticas alejadas muchas veces de los cánones occidentales o eurocéntricos. Estas expresiones representativas son fortalecidas a través del, cada vez más diseminado, gusto por estos dibujos animados japoneses, y se convierten en el embudo donde convergen todos los elementos significantes que sustentan el proceso de identificación que configura a los ya mencionados Otakus como sujetos portadores de un discurso propio (Parada: 2012), que al mismo tiempo los redefine constantemente como gremio, subcultura o comunidad.

El animé a lo largo de muchas de sus narrativas elabora escenificaciones de supuestos, exageraciones o situaciones hipotéticas que pondrían en cuestión algunas nociones de lo que se entiende por el sentido común occidental. Así, a través de estas animaciones se pueden describir, reflexionar o hasta problematizar los presupuestos de la falsa homogeneidad epistemológica que respira el pensamiento occidental sobres sus bases modernas y sus complejos de universalidad. Desde esta perspectiva, el animé es un dispositivo representacional que puede entenderse como un conjunto de conceptualizaciones o modelos que describen y explican fenómenos del mundo que no pueden ser percibidos en su constitución profunda (Henao: 2011).

Ahora bien, según Olivé (2011), se pueden dar dos tipos de representaciones acordes a las definiciones anteriormente planteadas; unas objetivas en donde los agentes a través de sus razonamientos, creen que las descripciones que se hacen del estado del mundo responden fielmente a su existencia concreta, por encima de sus creencias, emociones o actitudes; mientras las representaciones subjetivas, son concebidas como formas específicas de observar el mundo que inciden, por una parte, en el actuar de quienes ven el mundo acorde a esas formas, y por otro lado, en las relaciones sociales que se establecen entorno a esas mismas formas. De tal modo, más allá de si la representación del mundo que construye el animé es fidedigna o no, los aficionados le otorgan a las modelaciones que la constituye su propia interpretación subjetiva, construida esta última, con base en los recorridos bio-bibliográficos únicos que cada sujeto posee desde su singularidad e individualidad, otorgando en última instancia un sentido propio a dicha representación.

Se puede afirmar entonces que, tanto el animé como los modelos abstractos y las conceptualizaciones científicas, desde la perspectiva ficcional de representación directa, poseen gran cercanía con las estrategias de representación artística implementadas en la literatura, el teatro y la pintura, regidas por principios creadores que permiten abstraer y conocer elementos del mundo real (Toon: 2010; Walton: 2004), ofreciendo "una descripción imaginaria de las cosas reales" (Levy: 2012, p. 741).

El animé resulta ser una descripción generada desde la creación, a partir de una interpretación del mundo, además es objeto de una reinterpretación que lleva hacia una ulterior representación subjetiva por parte de cada aficionado. De tal suerte, el proceso de la representación que aglutina diversas modelaciones de la experiencia, puede exacerbar o reducir los linderos en los que habita la consideración occidental de lo racional, lo real o lo verdadero. En ese sentido, como lo expone Toulmin (1977) cuando se habla de modelos resulta

recomendable alejarse de los determinismos y recordar que existe una gran diferencia entre pensar que A es B, y pensar de A como si fuera B, aludiendo, desde una perspectiva Kantiana, a que la experiencia no corresponde a las cosas en sí mismas, sino a las representaciones de dichas cosas percibidas en el mundo experiencial.

En suma, el ejercicio de la representación nace en el proceso de subjetivación de la realidad gracias a la experiencia vivida; y de ahí se genera una conceptualización de esa realidad, que lleva luego a su interpretación y posteriormente a su expresión. En ese sentido, la representación, más que la reproducción de la realidad, es el producto de su interpretación por quienes se encuentran en el rol de productores de sentido (Acevedo-Merlano y Chaux-Lizarazo: 2018).

Es importante analizar cómo a través de estas representaciones es posible construir narrativas con tal poder de seducción que logran atrapar a millones de espectadores a lo largo del mundo, quienes, sin haber nacido bajo el andamiaje cultural japonés, han desarrollado gran afinidad por estas narrativas cotidianas, tradicionales, y tecnocientíficas; generando una difusión explosiva de subjetividades marcadas e identificadas, no sólo con la cultura japonesa, sino con las diversas modelaciones que esta manifestación expresiva y representativa construye del mundo.

Cabe recordar lo necesario de superar las opiniones y los lugares comunes que catalogan a este tipo de manifestaciones culturales como pasajeras, sin importancia y vacías en sus contenidos, pues obviar estas producciones simbólicas, que constantemente consumen en su mayoría jóvenes en todo el mundo, puede contribuir al ensanchamiento de la brecha que se gesta entre la generación análoga/presencial, y la actual generación digital/trasnacional, que construye sus significados en rupturas bajo la naturalización de la ubicuidad y la inmediatez que proporciona internet y sus derivados.

PRÁCTICAS EPISTÉMICAS ANCESTRALES Y ANIMÉ

En este punto es necesario esclarecer lo que se entiende como prácticas. Así, basándonos en Olivé (2009) las prácticas se caracterizan por ser sistemas dinámicos configurados por un conjunto de agentes, objetos, acciones, representaciones del mundo, y supuestos; todos ellos interrelacionados e interactuando constantemente en un medio. Ahora bien, las prácticas epistémicas el autor las explica como prácticas sociales en las cuales se construye un conocimiento específico. En ese sentido, las prácticas sociales están conformadas por grupos humanos en donde los individuos que los integran, además de estar constituidos por unas subjetividades y emociones específicas determinadas por su cultura, también pueden ser concebidos como agentes capaces de llevar a cabo acciones con el propósito de lograr finalidades específicas, valiéndose de unos medios determinados. Así, dentro de las prácticas sociales operan profundas estructuras axiológicas manifestadas en un conjunto de normativas y valores que determinan los fines y las acciones que los sujetos/agentes llevan a cabo, siempre en función de sus creencias, teorías y modelos con los cuales se encuentran circunscritos simbólicamente desde un conocimiento tácito.

En los procesos de construcción cognitiva las prácticas epistémicas como prácticas sociales se encuentran condicionadas por los andamiajes de la cultura, la cual, más allá de ser un sistema de adaptaciones a peculiaridades ambientales, o ese "todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre" (Tylor: 1975, p. 29), es una trama de significados asignados e intercambiados por los sujetos de una colectividad específica, constituyéndose como un factor primigenio para la generación de una episteme, pues un conocimiento cobra sentido y tiene legitimidad originalmente dentro del contexto cultural en donde se construye, con base en unos entramados simbólicos consensuados colectivamente, y bajo unos patrones de interacción a través de códigos susceptibles a ser interpretados (Geertz: 1987).

Asimismo, se puede concebir como un sistema cognitivo dinámico y heredable intergeneracionalmente, que más allá de la materialidad, establece la interpretación de dicha materialidad, de sus representaciones y

de su estructura axiológica, en la cual sus miembros se organizan entre sí, frente a otros, y frente al mundo (Keesing: 1993), manteniendo la tradición pero a la vez en una constante transformación agenciada interna, y externamente en unas relaciones de poder circunscritas a un sistema global.

Estas prácticas sociales determinadas por la cultura (prácticas socioculturales), en las que operan las prácticas epistémicas como constructoras de conocimiento, pueden ser comprendidas como acciones que movilizan diversas conductas, saberes, enunciados, valores, quehaceres, manifestaciones, hábitos, gestos y diálogos, los cuales siendo de carácter colectivo, llevan consigo un sentido que usan los sujetos miembros de un sistema para comunicarse mientras comparten una espacialidad amarrada a costumbres, creencias y representaciones con las que legitiman la construcción y el significado de comunidad, en lo identitario y en lo simbólicamente compartido (Hinojosa: 2012; Thompson: 1998).

Luego de establecer lo que se entiende por prácticas epistémicas, para hablar de las prácticas epistémicas ancestrales es importante reflexionar sobre lo ancestral, una palabra que desde el siglo pasado se ha relacionado y hasta ha sido utilizada como un cuasi sinónimo de conceptos como: saberes locales, conocimiento tradicional, y conocimientos indígenas. Así, aunque lo ancestral en términos generales haga referencia a los antepasados, al enunciarse desde diferentes disciplinas es ubicado en corpus teóricos que responden a voluntades institucionales, que a la postre se encuentran influenciadas por escuelas de pensamiento, enfoques u objetivos estratégicos (González: 2015). Esto termina incidiendo en cómo es utilizado dicho concepto.

No obstante, a pesar de las diversas definiciones, lo ancestral puede entenderse como un aglomerado cognitivo de presupuestos extensibles a lo práctico, derivados y operacionalizados por la experiencia y la reflexión de comunidades nativas, quienes conservan circunstancias y elementos autóctonos de su entorno original, generalmente milenario, con los cuales los miembros de estas comunidades logran sobrevivir a través del tiempo mientras satisfacen sus necesidades. Estos esquemas cognitivos vernáculos se encuentran estrechamente relacionados con la naturaleza y la relación que los humanos establecen con ella, a través de entidades vegetales, animales e inanimadas, que a su vez complementan las interacciones sociales, la espiritualidad y la política de dichas comunidades (Restrepo: 2007).

Las prácticas epistémicas ancestrales son acciones con las que los individuos pertenecientes a una cultura, construyen un conocimiento específico generado dentro y desde un todo simbólico, el cual cobra sentido en la articulación rizomática entre su lógica, cosmogonía y tradición. Dicha construcción de conocimiento se basa en un pasado distante que responde a unos ancestros, evocando orígenes ontológicos desde lo divino, articulados y sustentados por mitos fundacionales que ordenan y clasifican ese todo rizomático, orgánico y simbólico, en el que esas mismas prácticas epistémicas se legitiman y son explicadas. Aunque muchas veces irreales para occidente, las prácticas epistémicas ancestrales construyen diversos significados en los modos de vida tradicionales consensuada y colectivamente. Estos significados justifican las diversas clasificaciones cosmológicas y el ordenamiento cosmogónico, pensado desde dentro, hacia dentro, pero también desde dentro hacia afuera, con la posibilidad de aceptar la existencia de otras cosmogonías.

Ahora bien, aunque las tradiciones culturales junto a sus prácticas epistémicas ancestrales se muestran como situaciones invariables, la cultura no resulta ser en lo absoluto estática, por el contrario, los procesos culturales tradicionales se encuentran en una constante dinámica de cambios (Grimson: 2001; Arvizu y Snider: 1978); lo mismo ocurre con el patrimonio y la identidad cultural, que en palabras de Bákula (2000), "no son elementos estáticos, sino entidades sujetas a permanentes cambios, están condicionadas por factores externos y por la continua retroalimentación entre ambos. La cultura nunca es estática y, por lo tanto, tampoco lo es el Patrimonio Cultural que viene a ser la suma de los elementos de una cultura" (p. 171).

Generalmente las manifestaciones de las prácticas culturales con sus prácticas epistémicas suelen ser representadas en sus interacciones de forma presuntamente armónica y estática a través del tiempo, lo que obvia sus características procesuales y los conflictos que entre ellas se generan alrededor del patrimonio cultural (Salgado: 2008). En este sentido, en la práctica de la formalización e institucionalización de la cultura

por el patrimonio cultural, pueden aparecer mecanismos de clasificación como los inventarios del patrimonio cultural (Acevedo, Llinás y Martínez: 2017) que continúan reproduciendo una perspectiva clásica del concepto de cultura como algo estático, y propiciando una estandarización de lo cultural; dándole mucha más importancia a los contenidos formales y a las características estéticas de las manifestaciones culturales, objetivándolas mientras se las distancia de las cotidianidades en las que cobran sentido (Bortolotto: 2011); con lo que se trivializa y merma su potencial político en su realidad conflictiva (Santoyo: 2006), subordinando la fuerza e importancia de la tradición a los recursos económicos de su capital turístico, que a la postre terminan dominando por encima de lo identitario y lo cultural (Andrade: 2013).

Los discursos construidos desde el pensamiento occidental, como es el caso del discurso del patrimonio cultural, son posibles solo bajo un régimen de verdad (Foucault: 1992) dominado por la lógica moderna y constituido en los esquemas de un pensamiento abismal (Santos: 2014), pues reconocen a la episteme occidental como la única válida para la clasificación y el ordenamiento de los conocimientos ancestrales, aceptando la diversidad cultural en sus formas y estéticas, pero no la diversidad epistemológica en sus ontologías.

En ese sentido, a través de muchas películas y series de anime se representa la cultura tradicional y lo que hemos llamado aquí prácticas epistémicas ancestrales. Esto ha sucedido desde GeGeGe no Kitaro (Toei Animation: 1968), Inu Yasha (Sunrise: 2000), hasta La princesa Mononoke (Ghibli: 1997) siempre con rasgos en dónde se aprovecha la riqueza cultural y tradicional, no solo del país del sol naciente, sino de otras manifestaciones culturales diferentes a la japonesa.

Inuyasha, como el animé desde el que se piensan las prácticas epistémicas ancestrales, es una serie muy popular no sólo en Japón sino en el mundo por su gran calidad respecto animación y contenido. A lo largo de su historia logra que los fans desarrollen afinidad por las leyendas y tradiciones japonesas ahí manifestadas debido a la forma en la que son contadas, a través de la representación fantástica de una realidad pasada milenaria en la que el pensamiento tradicional, principalmente del sintoísmo, genera una construcción narrativa seductora para la audiencia aficionada.

En dicha serie se muestra una gran cantidad de manifestaciones culturales y tradicionales en un contexto feudal de antaño, donde es posible la coexistencia entre diferentes mundos. Aquí los seres míticos y sobrenaturales como dioses, hechiceros, y fantasmas productos de leyendas son los protagonistas de esta narrativa. Los contenidos de la serie giran en torno a lo mágico y lo mítico, donde las relaciones entre humanos y seres divinos resultan cotidianas, así como las interacciones con criaturas mitológicas con poderes sobrenaturales, mientras el mundo de los vivos y los muertos se mezcla de forma insoslayable.

Ahora bien, como historia Inuyasha puede expresar lo bello, complejo y ancestral del pensamiento mítico religioso, mientras resalta la importancia de las leyendas tradicionales desde sus esencias; sin embargo, como animé la serie también puede ir en función de mercantilizar la tradición desde una lógica comercial como parte de una industria cultural a la que está articulada.

LA PROPAGANDA TECNOCIENTÍFICA EN EL ANIMÉ

No sólo es la tradición y la ancestralidad las que han encontrado en el animé un espacio ideal para su manifestación, ya que el género Cyberpunk y el Mecha también aprovechan este arte expresivo y representativo en la producción de sus contenidos. En esa medida, son muy populares los títulos en donde la tecnociencia es la protagonista; casos como el de Ghost in the Shell: Stand Alone Complex (Producción I.G, 2002) o la saga Mobile Suit Gundam Wing (Sunrise, Inc., 1995) que describen una posible apología de la tecnociencia como ideología fundamental en un futuro posible.

El concepto de tecnociencia desarrollado en este trabajo es el que la describe como una hibridación que une a la ciencia y la tecnología en una codependencia, en donde se consolida una colaboración estrecha entre científicos, ingenieros y técnicos (Echeverría: 2010). Así, para comprender el concepto, es necesario conocer

las diferencias entre los elementos que la configuran. De ese modo, la técnica se entiende como meramente procedimental; la ciencia como la construcción de conocimiento académico, con la búsqueda del conocimiento como el fin mismo; y la tecnología como la combinación de las dos primeras en función de una transformación del mundo a partir de la aplicación de los conocimientos científicos en los procedimientos técnicos. La tecnociencia entonces, posee su énfasis en el estrechamiento en la relación entre ciencia y tecnología, en donde sus fronteras tienden a desaparecer mientras se focaliza en actividades destinadas a I+D+I, buscando un avance y mutuo beneficio. En ese sentido, el conocimiento científico se concibe como el medio para el desarrollo tecnológico, y para una innovación rentable que favorezca a la inversión empresarial, mientras se estrechan las relaciones entre progreso científico, beneficios políticos, económicos y militares (Castaño: 2013).

Con referencia a lo anterior, las prácticas epistémicas tecnocientíficas son un conjunto de acciones elaboradas por los miembros de la llamada comunidad científica para construir un conocimiento innovador y rentable basado en supuestos, validado por el método científico, operacionalizando la técnica, la ciencia y la tecnología. Así, la observación sistemática, la medición, la experimentación, y la formulación, análisis y modificación de hipótesis son los pilares fundamentales que conforman las prácticas epistémicas tecnocientíficas; éstas a su vez, organizan y sustentan la lógica del pensamiento occidental moderno/colonial, basadas en la razón sobre unos esquemas de interacción. Estos esquemas crean nodos en una red de relaciones productoras de tensiones entre agentes "humanos y no humanos (instrumentos, baterías, chips o cualquier otro componente tecnológico, objeto físico o ser vivo) (…), que quieren imponer su definición del problema a resolver" (Latour: 1987; Callon: 1987, en Echeverría y González: 2009, p. 706) o del tipo de conocimiento que se desea construir.

Las prácticas epistémicas tecnocientíficas como integradas e integradoras de la episteme occidental moderna/colonial y reduccionista, generalmente no aceptan de manera fundamental la existencia de métodos alternativos, o de un pluralismo epistemológico con el que se pretendan elaborar explicaciones divergentes sobre el mundo por fuera de lo racional/real. El pensamiento moderno es en definitiva un pensamiento abismal (Santos: 2014), pues no permite una interculturalidad debido a que no admite la posibilidad de un proceso dialógico con otras epistemes, ni un reconocimiento como interlocutores válidos a los sujetos que habitan estas formas diferentes de conocimiento, negando sus posibilidades de ser aceptados por estar fuera de los linderos de la racionalidad, esta última muchas veces dogmatizada e instrumentalizada. En ese contexto, la razón es la que otorga el monopolio de saber qué es lo falso o lo verdadero, qué es lo real o lo irreal; todo bajo unos preceptos duales y maniqueos que aseveran la no humanidad de los "Otros": invadidos, colonizados y saqueados, para justificar la propia.

En efecto, lo abismal opera en el pensamiento hegemónico, incluso de los países culturalmente plurales. Es en este panorama o régimen de verdad donde se gestan dichas prácticas epistémicas tecnocientíficas, ya que, de acuerdo a su lógica, son ellas las únicas que pueden generar un conocimiento exacto, válido y real, pero antetodo universal.

Cabe agregar que son evidentes las tensiones que existen entre la democracia y la tecnociencia como elemento de ejecución de poder, y más en lugares culturalmente diversos, pues aunque en casos excepcionales las mayorías posean conocimientos elementales de lo tecnocientífico y una deificación de la razón como la otorgadora del poder y del "deber ser" en la construcción del conocimiento, no existe sociedad alguna en la que todos sus miembros posean la experticia necesaria para el desarrollo que la tecnociencia requiere, pues no todo occidental es científico, así como no todo indígena es chamán. De tal suerte, podría existir una relación entre el gobierno indirecto que plantea Boaventura de Sousa, y la asunción de la tecnociencia en sus características de ser operada, desarrollada y administrada por entes privados, como la manifestación de ese volver colonial, en donde el estado se retira de la regulación social a favor de las mayorías, las cuales pasan a depender de la misericordia de poderosos actores no estatales (Santos: 2014).

La tecnociencia puede considerarse como el epítome de un desarrollo creado y propuesto desde occidente, bajo todo un andamiaje positivista desde el cual los epicentros del poder tecnocientífico se piensan

y piensan el resto del mundo desde su propia ideología, para ellos la única válida, aceptando la diversidad en tanto ésta sea vinculatoria y acorde a su modelo de mundo en sus términos impositivos, desde donde miden y persuaden otras lógicas. Esto podría reproducir una neocolonización abanderada por el metarrelato de la tecnociencia con todo su esquema y estructura gramatical, que se muestra como la supuesta salvadora de la crisis mundial, apoyada por el sacro advenimiento de un estado de bienestar, posible solo en los linderos discursivos e hipócritas de un desarrollo pensado desde el Norte geopolítico.

Con el discurso de la tecnociencia a la cabeza, parece el retorno al modelo de la modernización (Madoery: 2007), en el que los países pobres necesitan adquirir nueva tecnología para mejorar su producción e incrementar su producto interno bruto. Para ello, tienen que renunciar a sus tradiciones cuando éstas representan un freno para el concepto de desarrollo que quiere imponer Occidente. Es decir, el objetivo de este modelo no fue más que moldear las naciones pobres a imagen y semejanza de los países industrializados. Este desarrollo fue definido como un proceso unilineal y evolucionista, en donde los países en vías de desarrollo veían al "estado social" de los países desarrollados como el ideal, convirtiéndose éste en el objetivo final, llevando a cabo la imitación de sus prácticas, entre ellas las epistémicas.

Sin embargo, actualmente las estrategias son más sutiles, no se habla de que lo tradicional sea un obstáculo, no se lucha frontalmente contra la diferencia; ahora se hegemoniza, se intenta vincular o absorber y seducir para que la diferencia permanezca en apariencia, pero acorde y defendiendo la ideología hegemónica del pensamiento occidental supuestamente poscolonial. En ese sentido, la tecnociencia puede ser pensada como arma de manipulación y condicionamiento cultural, desde la cual se niega una emancipación del sistema, pues sus discursos condicionan la manera en la que se constituye la vida, ejerciendo un biopoder que puede manifestarse a través de políticas públicas encargadas de determinar, por ejemplo, quién puede portar una prótesis o no, o quién es el apto en la lista de trasplantes. En esa lógica, la política del biopoder decide quién vive y quien muere, pues la tecnociencia como el andamiaje donde se gesta la tecnomedicina (Miranda: 2003) y sus bondades no es para todos, sino para los que puedan pagar por ello.

Aunque puede ser una herramienta ideológica de propaganda tecnocientífica desde unos presupuestos occidentales capitalistas y una lógica de mercado para que la tecnociencia sea asimilada, el animé también puede convertirse en un dispositivo narrativo que muestra la posibilidad de deconstruir algunos presupuestos del pensamiento binario occidental, basado en la dualidad; proporcionando oportunidades para la crítica axiológica, que la misma tecnociencia pone en cuestión. Así, desde estas narrativas, en donde las metáforas como las del Cyborg se muestran como una potencialidad desde la virtualidad, se pueden dilucidar posibilidades en lo experiencial de lo actualmente utópico.

A pesar de que la tecnociencia es producto del pensamiento occidental moderno colonial, en una lógica capitalista neoliberal de mercantilización de los seres humanos y obsolescencia programada; ese mismo proceso tecnocientífico ha llevado a revolucionar la manera en cómo se conciben los fundamentos del ser, la moral y el género (Haraway: 1995); poniendo en cuestión algunos presupuestos del mundo que giran en torno a la pluralidad de la vida, y la existencia.

A través de esos avances tecnocientíficos se han producido posibilidades de crítica; como hemos dicho, la metáfora del Cyborg es una de esas posibilidades para reflexionar sobre cómo a través de esta penetración tecnocientífica, la axiología tradicional heredada de la modernidad, caracterizada, entre otras cosas, por la heteronormatividad y la patriarcalidad dentro del ya mencionado pensamiento binario, se deconstruyen con esta misma producción tecnocientífica que pone en duda los presupuestos occidentales sobre la vida. En suma, la posibilidad de crear inteligencia, por muy artificial que sea catalogada, llama a revisión los esquemas axiologicos dominantes de occidente.

El discurso sobre lo que nos hace o no humanos se complejiza cuando se contempla la construcción de agentes no humanos (máquinas) que puedan ser conscientes de su existencia, que puedan entender las sensaciones y emociones, aún más, sentirlas; lo que hoy parece imposible, como hace siglos era imposible el Internet o la IA. Así, la metáfora del cyborg como seres basados en el existencialismo y no en la reproducción, es un pretexto para cuestionar la capacidad que tienen ciertas entidades basadas en unos principios con los

que ejercen cierto poder. En ese sentido, son muchos los animés dentro del género cyberpunk o Mecha en donde se muestran seres humanos con prostéticos tecnológicos. En Ghost in the shell que es el caso que nos ocupa, por ejemplo, se observa la disolución de dualismos como: mente y cuerpo, hombre y mujer, realidad y apariencia, cultura y naturaleza, donde la resistencia a las posiciones dominantes es la regla.

En la narrativa de estos animés se desmonta la estructura que reproduce la dicotomía entre bueno/malo o natural/artificial como presupuestos, evidenciando el dogmatismo de dichas dicotomías, a través de otras realidades que contradicen los principios axiológicos naturalizadores del "status quo" contemporáneo. En esa medida, así como cada uno de los presupuestos es un constructo, de la misma manera en el animé se reinventan o destruyen, pues no se parte de situaciones dadas por hecho en el mundo experiencial. Tal como se ha visto, en estas narrativas es muy frecuente el protagonismo de individuos cyborgs que interactúan en un futuro posible, donde la combinación y articulación entre organismos biológicos y circuitos tecnológicos resulta ser estrecha y cotidiana.

Por tanto, aunque la tecnología sea una invención humana bajo unos contextos históricos y culturales específicos, cuando es producida e integrada a las dinámicas sociales de la vida cotidiana, agencia a la inversa; ya no desde el agente hacia la situación que se desea resolver o abordar, sino desde lo que se aborda o transforma hacia la percepción y realidad de los agentes que han logrado la transformación de su realidad. En ese sentido, cuando se transforma el mundo a través de la tecnociencia, en última instancia se transforman los agentes, debido a que deben adaptarse a la transformación que han generado en el entorno.

El animé como potencia de lo real puede ser un dispositivo de propaganda ideológica de lo tecnocientífico; este último, producto del capitalismo en lo económico y producto del pensamiento racional moderno/colonial en lo epistemológico. Por tanto, desde los fundamentos de la industria cultural y como un producto estético en función de la expresión y la representación, pero a la vez del lucro, el animé se encuentra circunscrito en la dinámica de la oferta y la demanda con un propósito comercialmente ideológico, que desde lo artístico logra seducir a sus aficionados a través de sus estilos narrativos, para que se familiaricen con la tecnociencia y la deseen articular a su vida cotidiana.

TENSIONES ENTRE LAS PRÁCTICAS EPISTÉMICAS ANCESTRALES Y TECNOCIENTÍFICAS EN EL ANIMÉ. EN BUSCA DE UNA ESPIRITUALIDAD TECNOCIENTÍFICA

Existen animés en donde las prácticas epistémicas ancestrales se articulan con las tecnocientíficas. Se pueden apreciar casos como el de Gasaraki (Sunrise, 1998) en el que se establece una mezcla entre lo tecnocientífico representado por lo Mecha, y lo ancestral representado por el teatro Noh; o por su parte, Neon Genesis Evangelion (Gainax, 1995) el cual muestra una tensión entre algunos elementos de la religión judeocristiana como los ángeles desde lo ancestral, en oposición a la tecnociencia representada en los "Evangelion".

Así, a través de las tensiones representadas en el anime entre prácticas epistémicas ancestrales y tecnocientíficas, se pueden problematizar las incidencias biopolíticas con las que se determinan los recorridos vitales personales/individuales de los miembros de comunidades en contextos culturalmente diversos o en comunidades, si bien occidentales, enraizadas en lugares de enunciación periféricos, en donde se recrean imaginarios respecto a la tecnociencia, no sólo como lucha o enfrentamiento epistémico contra lo ancestral, sino como proceso hegemónico, salvador, y a la vez impositivo desde ejes de poder, que al mismo tiempo se aprovechan y usufructúan de la promoción, distribución y comercialización de esta tecnociencia en dichos contextos, manifestada en proyectos privados de expansión mercantil camuflados en inversión social para la superación de la histórica precariedad estructural.

En lo relativo a la diversidad epistemológica, la condición de periferia y la precarización social, opera el acceso limitado y desigual en la distribución del conocimiento. Esto articulado a irrupciones generadas por procesos coloniales, perpetúa la incompatibilidad entre lo moderno/colonial, representado por las prácticas

epistémicas tecnocientíficas, y las prácticas epistémicas ancestrales. En ese sentido, sobre las relaciones que se establecen entre las dos prácticas epistémicas pueden darse procesos de transculturación o epistemicidios cuando la articulación no ocurre de manera horizontal o dialógica, pues, aunque se demuestre que algunas prácticas epistémicas ancestrales sean más efectivas que las tecnocientíficas para lograr un mismo objetivo, siempre resulta difícil aceptar para el pensamiento occidental dicha posibilidad. Muchos son los casos en donde se da mayor eficiencia en procesos, por ejemplo, agrícolas, desde prácticas ancestrales que, desde procesos industrializados, aunque también puede ocurrir lo contrario.

Para que se pueda lograr una ecología de saberes se debe reconocer ese pluralismo en tanto aceptación de posibilidades divergentes y factibles desde otras lógicas. Ahora, aunque los puentes interculturales requieran traducciones desde lo semántico, no siempre será posible encontrar equivalencias simbólicas para los presupuestos, tanto ancestrales como tecnocientíficos, ya que parten de cosmogonías distintas.

Teniendo en cuenta lo anterior, en la narrativa ficcional del animé japonés se logra establecer una relación entre ambas prácticas epistémicas, muchas veces dialógica, y hasta complementaria, superando las dualidades del pensamiento occidental maniqueo. De ese modo, estas producciones audiovisuales se convierten en referentes para la difusión de una complementariedad entre lo ancestral y lo tecnocientífico; logrando circunscribir las prácticas epistémicas ancestrales a las dinámicas tecnocientíficas hegemónicas, posiblemente para anclarse cerca al liderazgo axiológico que presupone tener el pensamiento occidental moderno/colonial, representado en la tecnociencia; dicho acercamiento se agencia desde unos elementos constitutivos esencialmente endógenos que se ponen en juego como complementarios antes de ser aislados del protagonismo epistémico dominante.

El animé podría convertirse en un dispositivo expresivo y representativo de la articulación entre lo ancestral y tecnocientífico, así como en un puente axiológico entre ambas prácticas epistémicas en función de alcanzar una complementariedad y un enriquecimiento mutuo. De ese modo, las ideologías configurativas de las prácticas epistémicas ancestrales podrían llenar los vacíos éticos de las prácticas epistémicas tecnocientíficas. Esto podría contribuir a incentivar y enriquecer la consolidación de una educación e investigación intercultural, que a través de un diálogo epistemológico horizontal, ayude a consolidar políticas tecnocientíficas interculturales generadoras de innovación, y que al mismo tiempo faciliten procesos de apropiación social tecnocientífica desde conocimientos situados y lugares de enunciación ancestrales, que no deterioren las dinámicas propias de las comunidades locales en contextos naturales y culturales diversos.

Las tensiones entre ambas prácticas epistémicas desafían la posibilidad de una relación inter-axiológica de diversos mundos posibles, desde múltiples naturalezas que desde siglos han re-existido al conocimiento hegemónico occidental/moderno/colonial y a sus constantes violencias epistémicas y físicas. Así, las ideas de muchos pueblos ancestrales que argumentan compartir una configuración mental y espiritual entre los seres humanos, animales e incluso piedras, la ciencia lo llamó animismo, y a la identificación ritual espiritual con los animales: totemismo; ambos conceptos fueron valorados siempre con tintes peyorativos, concebidos como atrasados e ilógicos; sin embargo, a través de los adelantos de la mecánica cuántica, la semiótica peirceana, la comunicación entre micropartículas, y la geometría fractal, han demostrado tener razón (James y Jiménez: 2002), pues a niveles subatómicos todo posee movimiento y se encuentra regido por los mismos elementos, y bajo las mismas reglas. Ahora bien, a pesar de las históricas tensiones, el animé como una industria cultural podría ser una excusa para encontrar una justificación de crear en la tecnociencia una mitología de origen espiritual que legitime la adopción de la tecnociencia como ideología más allá de su consumo, adopción, implementación o apropiación.

Según se ha visto, las prácticas epistémicas ancestrales se fundamentan en los mitos fundacionales, generalmente de origen espiritual, sin embargo, la tecnociencia carece de esta génesis metafísica como parte de una cosmogonía, por tanto, necesitaría un origen místico/espiritual para legitimarse como ideología trascendental desde lo cotidiano, y superar su karma de instrumentalidad que la trivializa frente a otras formas de organización y clasificación existencial. En ese sentido, como respuesta a las dinámicas de resistencia a la tecnociencia, se acude a lo espiritual para que sea asimilada más eficientemente. Así, el animé se convierte

en un medio para hacer familiar la tecnociencia, a través de la apelación a la tradición y una posible espiritualidad que plantearía, más que una convergencia entre lo sacrílego/profano y lo sagrado, buscaría una sacralización de lo sacrílego/profano.

En efecto, si desde las prácticas epistémicas tradicionales una roca, un peñasco o un río pueden contar con espíritu, como parte de una mente mayor, desde el espíritu del agua, hasta el corazón de la montaña, como seres inanimados desde la perspectiva occidental, una creación elaborada a base de aleaciones metálicas también podría contar con espíritu. Este animismo tecnológico (Moreno: 2001), producto del desencantamiento por la existencia, parece ser ahora el foco de un nuevo encantamiento (Shayegan: 2005) de una sacra posibilidad de creacionismo artificial protagonizada, no por los dioses, sino por los humanos. No se trata ahora de extender el alma a la máquina, ni de darle alma o vida (Macías: 2004), se trata de considerar a los elementos inanimados artificiales (Féher: 2000) como portadores de espíritu en sí mismos, no solo como actantes, ni como agentes (Latour: 1987), sino como sujetos huéspedes del ser.

Ese movimiento que todo abarca y que se encuentra en todo, esa esencia espiritual desde lo ancestral o desde lo subatómico; esa energía que transmuta como la piedra sagrada, constituida de minerales que son manufacturados, y convertida en robot, o en una IA; abre un camino que va desde un animismo tradicional, hacia un animismo tecnológico. No obstante, existen muchos riesgos en estas posibles articulaciones si no se dan en doble vía, y por tanto es necesario poner bajo sospecha la presunta imparcialidad ideológica que rodea la propaganda tecnocientífica, pues la aparente neutralidad o asepsia ideológica (Cruz; Reyes; Cornejo, 2012) es usualmente aprovechada por el pensamiento hegemónico para promover sus agendas desde una posición privilegiada de poder.

Aunque el animé se podría considerar en algunos casos como un arte expresivo y representativo que propicia la difusión de un pensamiento posabismal (Santos: 2014), y de un pluralismo epistemológico desde muchas de sus narrativas cuando muestra una relación horizontal entre lo ancestral y lo tecnocientífico, puede ocurrir lo contrario; así como pasó con el barroco americano, que combinaba el misticismo conservador europeo español con la tradición indígena bajo una aparente articulación, mientras lo que se reproducía eran expresiones de dominación colonial, que encarnaban una representación del dominio de unas comunidades sobre otras, en una inclinación por la permanencia del noble.

En el animé como manifestación artística se observa, dependiendo de la narrativa, por un lado, una apología de lo ancestral, mostrando la importancia de conservar las tradiciones milenarias, y por otro lado se da una apología de la tecnociencia como la ideología dominante legítima. En muchos casos se tiende a combinar estas dos posturas, describiendolas como ideologías compatibles y complementarias, en donde cada una podría estar aprovechándose de la otra para legitimarse en cada una de las esferas epistemológicas a las que contradice en su cosmogonía.

Ahora bien, si dicha articulación es posible o no, tal y como lo muestra el animé, hay que tener en cuenta que lo ancestral se encuentra en desventaja como un pensamiento subalterno frente a lo tecno-científico, pues este último representa a una ideología capitalista que ha dejado claro su interés de ser aceptada y legitimada por los sectores que aún la ven como una amenaza en cuanto proceso de homogeneización cultural, y más aún cuando el animé como industria cultural, está circunscrito a una lógica de mercado que responde a esa misma ideología dominante. De ese modo, ”no existe caso alguno en que el capitalismo no haya apelado a mitos interpelatorios precapitalistas, o no se haya revestido “con el ropaje del pasado” (Zavaleta: 1990, en Zalazar: 2014, p. 101). Sin embargo, como industria cultural, y aún dentro de esa lógica dominante, existen posibilidades de enunciación y toma de posiciones que pueden ser independientes a la lógica que mueve el mercado, en función de alcanzar procesos verdaderamente dialógicos.

CONCLUSIONES

Se puede afirmar que el discurso de la tecnociencia como salvadora del mundo se ha convertido, en términos de Lyotard (1987), en el "meta-relato" contemporáneo que ofrece la promesa de bienestar generalizado a la humanidad. Este discurso es defendido a capa y espada por las esferas científicas, políticas y económicas que ven en este argumento una oportunidad de progreso. En ese sentido, desde diferentes ámbitos se ha justificado tal postulado con las evidencias técnicas y tecnológicas que se expresan en áreas como la medicina, la física, la astronomía, etc. Este es el discurso dominante en la esfera de lo público y desde una perspectiva cotidiana desde los contextos occidentales, llegando a los linderos de culturas diferentes a la occidental, pero que poco a poco están adoptando estos discursos hegemónicos impositivos, que al final influyen en los procesos de enculturación, mientras que se valora al conocimiento tecnocientífico como la única posibilidad desde la cual las sociedades contemporáneas lograrán una convivencia pacífica, tolerante, equitativa e inclusiva.

Así, el discurso de la tecnociencia como una parte de dicho "meta-relato", se presenta en las prácticas sociales con la promesa de potenciar las características que configuran la dinámica sociocultural sustentada en el mantenimiento del estado de bienestar bajo unas prácticas epistémicas modernas/coloniales manifestadas en el capitalismo tardío, respondiendo mejor a las características y necesidades de la vida urbana, caracterizada por, como dice Lévy (2007), las altas velocidades y dinámicas de tiempo frente a la obtención y renovación del conocimiento; dinámica creada en gran parte por esa misma articulación de la tecnociencia en la sociedad. En ese sentido, como sucede con todo discurso prometedor y novedoso, se convierte en una moda que permea gran parte de las esferas en la sociedad, en donde cada uno espera beneficiarse de dichas promesas, pues "los discursos políticos que aluden al conocimiento parecen ser una moda más que una realidad" (Balderas: 2009, p. 76).

No obstante, la imposibilidad de articular armónicamente lo tradicional con lo tecnocientífico ha ocurrido en la mayoría de los casos, no por simple negación, sino porque las maneras en las que se intentan integrar las tecnologías a las dinámicas culturales tradicionales, han sido y continúan siendo homogéneas, sin adaptarse a las singularidades de los contextos en donde se encuentran las comunidades, y mucho peor, sin propiciar un diálogo horizontal.

Además de la contradicción causada por lo material y lo técnico, está lo relacionado a los contextos culturales, que también requieren unos tratamientos diferenciales e inclusivos que puedan generar una apropiación de las tecnologías sin el riesgo de epistemicidios, pues no todas las culturas construyen ni asimilan los procesos cognitivos siguiendo el mismo camino. Sin embargo, a pesar de que nociones generalizadas vean la incursión de la tecnociencia de forma suspicaz en contextos interculturales, es posible una articulación y apropiación de las mismas en culturas diferentes a occidente, ya que si se lleva a cabo de forma correcta y concertada con las comunidades, se pueden lograr grandes sinergias en coexistencia armónica entre las formas del conocimiento científico occidental y otras maneras de conocimiento, tomando como ejemplo algunos casos de oriente y Latinoamérica, que han articulado el conocimiento científico a sus propias dinámicas sin perder sus singularidades o esencias históricas, logrando una coexistencia entre ambas epistemologías (Canclini: 2004).

La manera en la que se está intentando llevar a cabo la articulación y apropiación de la tecnociencia en los diferentes contextos, a través de algunas políticas públicas encargadas de expandir la tecnociencia, no resulta muchas veces la adecuada, lo que produce una incoherencia entre la tecnología y las necesidades locales, sin poder generar un ambiente propicio para una verdadera innovación.

En el proceso de pasar de una sociedad de la información a una sociedad del conocimiento, se han evidenciado muchas falencias estructurales e históricas que entorpecen la realización de dicha sociedad. No se puede pretender llegar a una sociedad del conocimiento plural, armónica e inclusiva, si a pesar de la

supuesta conciencia sobre las desigualdades, aún existen muchos poblados en las periferias de los "estados nación", inclusive dentro del mismo mundo occidental, donde ni siquiera las necesidades básicas se encuentran satisfechas. Y más aún cuando la sociedad del conocimiento se diferencia de una sociedad de la información al poseer mayor conciencia referente a lo social, ético y político, ya que, en ese tipo de sociedades, todos los desarrollos que se den del conocimiento van en dirección a satisfacer las necesidades propias de esa sociedad (Ruiz, Martínez & Valladares: 2010). Sin embargo, la mentalidad de muchos de los líderes encargados de gestionar las posibilidades para una nueva sociedad, operan dentro de los albures del pensamiento occidental/moderno/colonial abanderando la insignia de una razón meramente instrumental.

Por lo tanto, la pretensión de construir una sociedad del conocimiento con la imposición de iniciativas creadas desde las concepciones occidentales de progreso y desarrollo, paradójicamente ha evidenciado unas grandes grietas estructurales en la configuración de la sociedad contemporánea capitalista, pues muchos de los obstáculos que impiden la realización de ese proyecto de sociedad, son vestigios de desigualdades históricas localizados en los sustratos del modelo social heredado del colonialismo y la modernidad, que supuestamente superados, aún hacen mella en la forma cómo se concibe al "meta-relato" de la tecnociencia como producto de la lógica occidental, pero con pretensiones y características susceptibles a ser presuntamente universales.

Esto no quiere decir que no pueda darse un diálogo de saberes entre el pensamiento occidental, representado en este caso por la tecnociencia, y los saberes locales, representados por las prácticas epistémicas ancestrales, por el contrario, es una gran oportunidad para crear sinergias axiológicas, en una ecología de saberes, que lleve a un pensamiento posabismal producto de ese diálogo, que al final pueda responder, no solo a las concepciones universalistas o globales del conocimiento, sino a las realidades y conocimientos situados; de ahí lo importante de propiciar acercamientos con las comunidades locales para empezar a generar un conocimiento en doble vía, con el propósito de que la participación de los pueblos tradicionales vaya más allá de una posición pasiva en donde los expertos occidentales llevan su conocimiento; la idea es abrir la posibilidad de un diálogo de saberes entre las partes, que supere la simple asimilación de la información y de las propuestas generadas fuera de los contextos. Por lo que es importante apoyar estrategias efectivas de comunicación y traducción cultural entre los diferentes agentes que participan en proyectos colaborativos interculturales, con el fin de lograr una integración e interlocución equitativa.

De ese modo, este es un tema que debe ser tratado de acuerdo a las particularidades de las localidades, ya que la apropiación del conocimiento debe ser acorde a las dinámicas socioculturales propias, en función de aprovechar al máximo los avances tecnocientíficos y los conocimientos ancestrales. Por tanto, se deben generar metodologías inclusivas que propicien la reflexión crítica, respetando la riqueza y diversidad cultural, sin vulnerar las libertades que cada comunidad posee dentro de sus cosmovisiones, contribuyendo a resolver las controversias y tensiones que se pueden generar en el diálogo entre diferentes epistemologías, mundos, saberes o tradiciones, en busca de acuerdos en equidad. De ahí, que la cuestión esté en que dicho diálogo debe ser horizontal desde el momento de la formulación de las propuestas de diálogo y no continuar reproducción una violencia epistémica disfrazada de avisos o consultas previas, en donde simplemente se notifica a las comunidades locales de las decisiones tomadas desde los centros hegemónicos, ignorando generalmente las realidades que pretenden gobernar desde una sola cosmogonía.

Todas estas tensiones y problemáticas que se han descrito anteriormente se pueden evidenciar en las historias que las series focalizadas desarrollan, y de ahí elaborar interpretaciones en torno a dichas tensiones, para trascender el contexto de la animación y llevar las reflexiones al mundo análogo frente a las actuales condiciones de pugna entre las prácticas epistémicas ancestrales latinoamericanas y las prácticas epistémicas tecnocientíficas occidentales. Además, el animé como un arte expresivo y representativo puede propiciar la difusión de un pensamiento posabismal que, al evidenciar las tensiones entre ambas prácticas epistémicas, permita generar posibilidades de diálogos, más allá de si es considerada o no como dispositivo de propaganda ideológica.

BIBLIOGRAFÍA

ACEVEDO-MERLANO, A. y CHAUX-LIZARAZO, J. (2018). Juego, luego existo: Reflexiones en torno a los videojuegos y las subjetividades. En Territorio, identidades, comunicación. Rionegro: Universidad católica de oriente.

ACEVEDO, A., LLINAS, R. Y CASTIBLANCO, D. (2017). Inventario participativo del patrimonio cultural inmaterial del municipio de Santa Ana en Magdalena, Colombia. *Ge-Conservación,* 12, 67-79.

ANDRADE, M. (2013). ¿A quién y qué representa la lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la nación en Colombia? *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, 28 (46): 53-78.

ARVIZU, S. Y SNIDER, W. (1978). *Demystifying the Culture: Theoretical and Conceptual Tools*. Sacramento, CA: CSU.

BÁKULA, C. (2000). Tres definiciones en torno al patrimonio. *Turismo Y Patrimonio*, (1), 167-174. Recuperado a partir de http://ojs.revistaturismoypatrimonio.com/index.php/typ/article/view/102

CASTAÑO, R. (2013). Ciencia, tecnología y tecnociencia. Una propuesta para su enseñanza desde CTS, *revista vínculos*, 10 (2), pp. 471-486.

COBOS, T. (2010). Animación japonesa y globalización: la latinización y la subcultura Otaku en América Latina. *Razón y Palabra, 15* (72).

CRUZ, M.; REYES, M. Y CORNEJO, M. (2012). "Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a". *Cinta de moebio*, n. 45, pp. 253–74. http://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2012000300005

ECHEVERRÍA, J. (2010). Tecnociencia, tecnoética y tecnoaxiología. *Revista Colombiana de Bioética, 5* (1), 142-152

ECHEVERRÍA, J. Y GONZÁLEZ, M. (2009). La teoría del actor-red y la tesis de la tecnociencia. *RARBOR, 185* (738), 705-720 doi: 10.3989/arbor.2009.738n1047

FÉHER, M. (2000). Lo natural y lo artificial. *Teorema* N° 5. Vol. XVI/3

FRÍAS, G. (2018). *Ciencia, cultura, ideología y comunicación: oficinas de comunicación de la ciencia en institutos de investigación científica*. Doctorado. Universidad nacional autónoma de México.

FOUCAULT, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Editorial La Piqueta.

GARCÍA-CANCLINI, N. (1990). *Culturas hibridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo

GEERTZ, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

GRIMSON, A. (2001), *Interculturalidad y comunicación*. Colombia: Norma.

GONZÁLEZ, M. (2015). La emergencia de lo ancestral: una mirada sociológica. *Espacio Abierto, 24* (3), 5-21.

HALL, S. (1997). *El trabajo de la representación*. Londres: Sage Publications.

HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Madrid: Cátedra.

HENAO, B.; STIPCICH, M. Y MOREIRA, M. (2011). "La educación en ciencias desde la perspectiva epistemológica de Stephen Toulmin" en *Lat. Am. J. Phys. Educ*., Vol. 5, No. 1, marzo, p. 232-248.

HERNÁNDEZ, C. (2013). Animación japonesa y shintō. *La Colmena,* (78), 25-30.

HINOJOSA, L. (2012). Consumo y uso de las TIC's en una comunidad universitaria mexicana. *Omnia, 18* (1), 9-24.

JAMES, A Y JIMÉNEZ, D. (2002) 1er coloquio "Diálogo de las dos magias" Sistemas mágico-religiosos afroamericanos y chamanismo indígena. Universidad nacional de Colombia.

LEVY, A. (2012), "Models, Fictions, and Realism: Two Packages", Philosophy of Science, 79(5): 738–48.

MACÍAS, L. (2004). *El llamado del Cheneque.* México: Limusa

MADOERY, O. (2007). *Otro desarrollo. El cambio desde las ciudades y regiones*. Argentina: Universidad Nacional de General San Martín.

MATO, D. (1994). "Procesos de construcción de identidades transnacionales en América Latina en tiempos de globalización", en Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe, Caracas, UNESCO, Nueva Sociedad.

MIRANDA, N. (2003). La historia de la medicina en la formación del profesional en medicina: tres casos históricos destacados. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia, 4* (9), 175-202.

MORENO, I. (2001). Genoma digital. *Análisis,* (27), 101-114.

OLIVÉ L. (2011). La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. México: FCE.

OLIVÉ L. (2009). Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. En L. Tapia Mealla (coord.), *Pluralismo Epistemológico*. La Paz, Bolivia: CLACSO, CIDES-Universidad Mayor de San Andrés.

ORTIZ, M. Y RODRÍGUEZ, I. (2012). Los productos de animación japoneses como expresión de un modelo de negocio. El caso de la producción anime. *Comunicación y Hombre,* (8), 140-155.

PARADA, D. (2012). Manga - anime: Una expresión artística que subjetiva al Otaku. *Tesis Psicológica,* (7), 160-175.

RESTREPO, C. (2007). Apropiación indebida de recursos genéticos, biodiversidad y conocimientos tradicionales: "Biopiratería". Bogotá: U. Externado de Colombia.

SALGADO, M. (2008). El Patrimonio Cultural como narrativa totalizadora y técnica de gubernamentalidad. *Centro-h,* (1), 13-25.

SANTOS, B. 2014. Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de los saberes, pp. 21-61. En: B. De Sousa Santos y M. Meneses. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.

SANTOYO, A. (2006). Investigación para la definición de un marco conceptual de la política sobre patrimonio cultural inmaterial en Colombia. Informe del Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH, Bogotá.

SHAYEGAN, D. (2005). "esquizofrenia domesticada". En Bindé, J. (Dir). *¿ Adónde van los valores?: coloquios del siglo XXI*. Icaria Editorial**.**

SUÁREZ .M, (2004). "An Inferential Conception of Scientific Representation", Philosophy of Science, 71(5): 767–779. doi:10.1086/421415

THOMPSON, J. (1998). Los medios y la modernidad: una teoría de los medios de comunicación. Barcelona: Paidós

TOON, A. (2010). "Models as Make-Believe", en Frigg, Roman and Matthew C. Hunter (eds.), 2010, Beyond Mimesis and Convention: Representation in Art and Science, Berlin and New York: Springer, pp. 71–96.

TOULMIN, S. (1977). *La comprensión humana: el uso colectivo y la evolución de los conceptos*. Madrid: Alianza Editorial.

TYLOR, E. (1975). "La ciencia de la cultura". En Kahn, J. S. (Comp.), *El concepto de cultura* (pp. 29-46). Barcelona: Anagrama.

VIDAL, L. (2014). *El animé como elemento de transculturación.* España: Editorial académica española.

WALTON, D. (2004). Abductive Reasoning. The University of Alabama Press, Tuscaloosa.

ZALAZAR, C. (2014). ¿Ethos barroco o herencia clásica?: en torno a la tesis americanista de Boaventura de Sousa Santos., pp. 85-116. En: B. De Sousa Santos y M. Meneses. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.

ZAVALETA, R. (1990). *Problemas de la cultura, la clase obrera y los intelectuales*. UNU.

BIODATA

Álvaro ACEVEDO-MERLANO: Es etnógrafo y antropólogo colombiano egresado de la Universidad del Magdalena y profesor tiempo completo de la Universidad de la Costa (CUC). Es Magister en educación de la Pontificia Universidad Javeriana y magister en comunicación y desarrollo de la Universidad Cecilio Acosta. Actualmente es el líder del grupo de investigación Community de la Universidad de la Costa; miembro del grupo de investigación sobre oralidad, narrativa audiovisual y cultura popular en el Caribe Colombiano - ORALOTECA y miembro asociado del grupo de investigaciones en diversidad humana IDHUM. Hace parte de la red mundial de escritores en español: REMES y de la Red Iberoamericana de investigadores en Anime y Manga. En su trayectoria como investigador ha participado en diversos proyectos de investigación social y ha publicado varios artículos en revistas de alto impacto además de algunos libros y textos literarios de escritura creativa.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ENSAYOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 227-238
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Medicina Tradicional y Gobierno Misak

Traditional Medicine and Misak Government

John Harvy ARCIA GRAJALES
https://orcid.org/0000-0002-0689-5541
arciajohn@gmail.com
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740115

RESUMEN

El proceso de investigación que se desarrolla desde el interaccionismo conversacional, al caminar la palabra con los amigos Misak de Guambía (Cauca) alrededor del fogón. Orientado por las inquietudes sobre la Relación Terapéutica en la Medicina Tradicional Misak, se observa en la Medicina Tradicional la íntima relación entre el "refrescamiento", el estado de ánimo sereno y tranquilo, las formas de resistencia, el gobierno espiritual y el compromiso con la vida en el planeta.

Palabras clave: Fogón, Gobierno Misak, Medicina Tradicional, Sereno y Tranquilo.

ABSTRACT

Describes the research process that develops from the conversational interactionism present when walking around the fire with our Misak fellows at Guambía (Cauca). Oriented by the concerns about the therapeutic relation in traditional Misak medicine, it is observable the intimate relation between the "refrescamiento", the calm and serene state of mood, the forms of resistance and spiritual governing, committed to life on the planet.

Keywords: Calm and Serene, Misak Government, Stove, Traditional Medicine

Recibido: 15-01-2020 ● Aceptado: 28-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

INTRODUCCIÓN

El ensayo es producto de conversaciones con personas del pueblo Misak en torno a la relación terapéutica con la medicina ancestral que se realiza en el Resguardo Guambía en el Departamento del Cauca. El diseño metodológico está centrado en el fogón, uno los escenarios vitales en la vida cotidiana de los "hijos del agua" que orientado por el interaccionismo conversacional configuran tres actuaciones investigativas: "aprender a percibir", "saber estar" y "habilidad para contar" (Restrepo: 2016). Del diseño metodológico emergen aportes epistémicos en relación al fogón y su uso como herramienta de amplificación simbólica para el cultivo de la memoria tradicional y el modo de pensamiento en espiral.

En el proceso de investigación se describe la Medicina Tradicional Misak como la responsable de trabajar mediante el "Refrescamiento" y el estado de ánimo comunitario "Sereno y Tranquilo". El estado de ánimo es conducido por *Nupirau, Latá-Latá, Mayelø* y espacios vitales, cuatro contenidos políticos del pensamiento Misak necesarios para recuperar las tierras usurpadas desde la conquista de los españoles y pilares de las prácticas de "aprender a mandar obedeciendo".

Se describe la importancia de la medicina tradicional en el gobierno espiritual y en las formas de resistencia que por siglos han contribuido a la pervivencia del pueblo originario. El médico tradicional está comprometido políticamente a salvaguardar las voces de los ancestros y dar consejo a los "hijos del agua" para actuar pacíficamente, pero con determinación en la defensa del territorio.

METODOLOGÍA

El interés de caminar la palabra con el pueblo Misak en el territorio de Guambía (Cauca), de compartir la vida cotidiana y celebrar juntos momentos importantes en el año, sugiere que el enfoque de investigación se implique en el cuidado de los lazos de confianza construidos con las personas en territorio. La investigación con pueblos originarios es también el compromiso político de colaborar en la salvaguarda de los territorios, las lenguas de origen, la educación propia y el respeto a mayoras y mayores. El investigador cultiva la proximidad en territorio, colabora en oficios diarios, escucha las autoridades alrededor del fogón y se vuelve consciente de que apoyar las demandas de los pueblos originarios es contribuir al cuidado de la vida en el planeta.

En la configuración del método de investigación se integran algunas orientaciones de la propuesta etnográfica con el ánimo de activar en el espíritu científico el cuidado de lazos de confianza que también son lazos políticos. Se retoman de la etnografía tres condiciones en el trabajo con las comunidades:
a) tener una pregunta de investigación que permita detener la mirada en actuaciones relevantes a las pesquisas, b) "ser aceptado por la comunidad" y c) contar con el suficiente tiempo para la investigación (Restrepo: 2016, p. 19-20).

Teniendo en cuenta éstas condiciones, la interacción con los hijos del agua *-piurøk-,* en promedio, es de un "grupo fogón" por mes en Guambía, entre 2018-2 y 2019-1, por ello la investigación no es etnográfica; sin embargo, integra orientaciones de este método, con especial atención las que contribuyen en investigación intercultural. El concepto "grupo fogón" orienta el proceso de investigación hacia encuentros alrededor del fuego, honestos y respetuosos de la palabra.

> Dentro del "grupo fogón" y entre los miembros de una familia nuclear existe una fuerte obligación de apoyarse y trabajar unos con otros. Sin embargo, más allá de ese rango de parientes son el sentimiento y pragmatismo, más que la estructura de parentesco *per se,* los que determinan con cuál individuo se trabaja y socializa... De modo que, en todos los aspectos de la conducta, incluyendo las relaciones dentro de la familia y actividades como el tejido y la construcción de viviendas, la noción de acción "voluntaria" es crucial. Por ejemplo, un hombre trabaja con su primo porque 'tiene voluntad' y una mujer teje porque quiere (Schwarz: 2018, p. 142).

Entre los "grupo fogón" en los que participamos están la educación propia en la Misak Universidad; las asambleas en "Santiago"; el Encuentro Nacional de Investigación sobre el Pueblo Misak "Haciendo memorias e historias desde el origen" en la María - Piendamó en 2018; la Semana de Fortalecimiento Cultural Misak a cargo de la Institución Educativa Campana en 2018; una familia Misak que nos acogió en el ritual de ofrendas a los espíritus en el mes de noviembre del mismo año, en la minga vecinal y familiar de apoyo, el cambio de varas del 1 de enero en 2017, entre otros "grupo fogón" en los que hay algo en común:

> Aunque los principios jerárquicos son importantes, en muchas situaciones la impresión general que se obtiene es la de un alto grado de igualdad, respeto y libertad personal. Los miembros del grupo de fogón comparten ideas y opiniones, organizan actividades juntos, cuidan de los niños de unos y otros, y durante las horas no laborables entran y salen de la cocina a voluntad... (Schwarz: 2018, p. 143).

La investigación integra algunas técnicas que contribuyen al contacto auténtico que se aprende en el "grupo fogón"; están organizadas a saber: "aprender a percibir" es disponer todos los sentidos en la conversación, guiados por una pregunta de investigación y afectados por un sinnúmero de acciones interculturales que en ocasiones facilitan la interacción, en otras, generan tensiones. Aprender a percibir en el proceso de investigación, contribuyó a la apertura de vivencias desde y con el territorio, necesarias para describir algunas relaciones entre la medicina tradicional y su cosmovisión. (Restrepo: 2016, p. 20)

"Saber estar" es la técnica que permite al investigador apertura mental y corporal para aprender a actuar en contexto y con el debido respeto a la autoridad Misak. También se relaciona con la solidaridad epistémica que transversaliza las mingas de saberes; escenarios donde el saber que tiene sentido es el que emerge en ese relacionamiento, por tanto, es un saber cuya duración está condicionada al encuentro conversacional.

La técnica "habilidad para contar", consiste en la disciplina de registrar los aprendizajes al percibir y saber estar en territorio con el médico tradicional Manuel Julio Tumiñá. De ello se deriva el uso del diario de campo, como instrumento central en el trabajo de investigación, porque es fácil de llevar y genera menores prevenciones en las personas. El diario de campo también permite bosquejar mapas mentales -herramientas gráficas en el trabajo de investigación- relacionados con la "capacidad de asombro"

> Cuando se adelanta una investigación etnográfica en contextos sociales familiares para el etnógrafo, el gran reto es que pueda asombrarse con cuestiones que tienden a pasar desapercibidas no porque estén ocultas y sean extraordinarias, sino por todo lo contrario: están a la vista de todos en su existencia ordinaria, cotidiana y familiar. Del mismo modo, cuando el etnógrafo pasa mucho tiempo y de manera intensa en otro contexto termina habituándose tanto a lo que allí sucede que poco a poco empieza a perder su capacidad de asombro. Extrañarse de lo familiar es fundamental en la labor etnográfica (Restrepo: 2016, p. 23 - 24).

Los mapas mentales son instrumentos para trazar los instantes de asombro que vienen con el aprendizaje de la relación terapéutica en la medicina tradicional Misak. También son útiles para tejer puentes entre la analítica de los relatos, las expresiones paradójicas en el habla y la lectura de lo espiritual. Entre los aportes más importantes que la etnografía hace al proceso de investigación, encontramos la frecuente invitación al punto de partida: los saberes populares en el estudio de la medicina tradicional. Es en este punto donde el método hace un giro hacia el estudio de la psicología popular y la relación terapéutica en la medicina tradicional, teniendo como foco de atención las narrativas del médico Manuel Julio Tumiñá. La narrativa se vuelve uno de los vehículos de la psicología popular,

> (...) el hecho de que es de naturaleza narrativa en lugar de lógica o categórica. La psicología popular trata de agentes humanos que hacen cosas basándose en sus creencias y en sus deseos, que se

> esfuerzan por alcanzar metas y encuentran obstáculos que superan o que les doblegan, todo lo cual ocurre en un periodo prolongado de tiempo (Bruner: 1991, p. 55).

La psicología popular se concibe entonces como un sistema mediante el cual la gente organiza su experiencia, construye el conocimiento y realiza transacciones relativas al mundo social. Ignacio Martín-Baró también aboga por psicologías latinoamericanas que actúan conforme las potencialidades, relacionamientos y problemas de los pueblos; el autor considera importante situarse en el pueblo y transformar la praxis en investigación:

> Asumir una nueva perspectiva no supone, obviamente, echar por la borda todos nuestros conocimientos; lo que supone es la relativización y la revisión crítica desde la perspectiva de las mayorías populares. Sólo desde ahí las teorías y modelos mostrarán su validez o su deficiencia, su utilidad o su inutilidad, su universalidad o su provincialismo, sólo desde ahí las técnicas aprendidas mostrarán sus potencialidades liberadoras o sus semillas de sometimiento... (Baró: 1998, p. 298).

Las coordenadas del trabajo de investigación sobre los componentes fundamentales de la psicología popular, y relacionados con la medicina tradicional Misak, son las siguientes: creencias y saberes sobre el tiempo, creencias sobre los compromisos o formas de vida que caracterizan a la gente de Guambía, el Mandato Mayor y la cosmovisión. En cuanto al principio de organización narrativo, se tuvieron en cuenta las siguientes orientaciones: la narración es inherentemente secuencial, las narraciones pueden ser reales o imaginarias, y la narración elabora vínculos entre lo excepcional y lo corriente (Bruner: 1991). En el trabajo de observación de los componentes fundamentales de la psicología popular y la descripción de los principios de organización narrativo en los Misak, adquiere sentido la acogida que tiene la conversación en las interacciones con los hijos del agua, las estrategias para la negociación de significados en relaciones interculturales y la memoria de los ancestros como fuente de alternativas a la inacabada transformación de las realidades.

Respecto a la acogida que tiene la conversación en la narrativa del pueblo Misak, nos encontramos con uno de los lugares con mayor tradición, relacionado con el arte de "caminar la palabra" y conocido como *nak chak.* En el análisis documental se identificó una reflexión sobre los contenidos políticos del pueblo y que tienen como punto de partida la siguiente inquietud *"¿Cómo explicar a la modernidad indígena y no indígena, o a los científicos sociales, que en nuestras comunidades se observen hoy en día tantas características y conductas propias y diferentes a las de la sociedad nacional?..."* (El Derecho Mayor: 2014, p. 16). A partir de esta inquietud, se toma la decisión de que los resultados del proyecto de investigación deben contribuir a mediar las comunicaciones entre la vida cotidiana del médico tradicional y los intereses epistémicos de la psicología social comunitaria.

La clave de la explicación estaba en el *"espíritu de permanencia"* descrito como fortaleza para cultivar la tradición en medio de estrategias de dominación que desde la conquista de América usan los pueblos originarios. Este espíritu de permanencia, se cultiva en lugares significativos del territorio como *nak chak*:

> (...) lo consideramos hoy como el lugar donde nace la Organización, la Autoridad y la Justicia Misak. Por eso afirmamos que tanto la <u>educación, la autoridad como la justicia</u> nacieron desde antigua tulpa o fogón de la familia, en el centro mismo de la casa de los Wampia [...] fueron herencia de los antiguos y por educación y derecho ancestral (El Derecho Mayor: 2014, p. 17).

En el proceso de investigación se resignifica la expresión "grupo fogón" en *nak chak*, ya que la expresión inicial no tiene en cuenta "el espíritu de permanencia" y su relación con la medicina tradicional. El fogón se integra al proceso de investigación como herramienta de amplificación simbólica en aras de continuar las pesquisas sobre la relación terapéutica en la medicina tradicional Misak. Esta integración tiene antecedentes

epistémicos que consideran al fuego el primer fenómeno que inspiró la reflexión en el ser humano, *"...entre todos los fenómenos solo el fuego merece, para el hombre primitivo, el deseo de conocer, porque va acompañado del deseo de amar."* (Bachelard: 1966, p. 96). En esta perspectiva la episteme sobre el fuego contribuye a la compresión de lo que significa en un proceso de investigación los "hallazgos afectuosos", el tipo de hallazgos que se consiguen cuando en la proximidad investigativa hay compromiso político. En el libro "Psicoanálisis del fuego" afirma:

> El fuego que nos quemaba, nos ilumina súbitamente. La pasión encontrada, deviene pasión querida. El amor deviene familia. El fuego deviene hogar. Esta normalización, esta socialización y esta racionalización pasan frecuentemente, con el peso de los neologismos, por tibieza (Bachelard: 1966, p. 168).

Entre las claves que ofrece al trabajo de investigación, donde se integra al fuego como fenómeno epistémico, se encuentra en el libro "La llama de una Vela" lo que sigue:

> (...) entre los objetos del mundo que inducen a soñar, la llama es uno de los más grandes operadores de imágenes. La llama nos fuerza a imaginar. Ante una llama, cuando uno sueña, lo percibido se vuelve nada al lado de lo imaginado. La llama lleva su carga de metáforas e imágenes a los más diversos ámbitos de meditación. Úsenla como sujeto de uno de los verbos que expresan la vida, y verán que le da al verbo un suplemento de animación [...] Gracias a la llama tomada como objeto de ensoñación, las metáforas más frías se vuelven imágenes de verdad (Bachelard: 2002, p. IX-X).

El primer apunte del filósofo es el que describe a la llama como "objeto" que induce a soñar, el segundo la concibe como operador de imágenes, el tercero la relacionada con la autonomía que tiene sobre la imaginación humana (*"nos fuerza a imaginar"*), el cuarto es el uso como sujeto de uno de los verbos que expresan la vida y el quinto es la transformación de metáforas sobre el frío en verdades ancestrales. Éstas claves son relevantes en la búsqueda de puntos de conexión con la psicología popular Misak, especialmente la que refiere al fuego como operador de imágenes que, al guiar la búsqueda, permite identificar la siguiente referencia:

> (…) nosotros los Misak afirmamos que la autoridad nace de la naturaleza que nos creó, porque es ella y sus leyes quienes son el principio original de las cosas. Se parte primero de las leyes de la vida y luego vienen las costumbres que han construido nuestros antepasados y nos han legado los mayores. Por eso afirmamos que el nuestro es saber natural, que es de origen, y nadie nos puede negar que la naturaleza es el primer y principal ordenador de todo cuanto en ella existe, y que regula por lo tanto el actuar de todos en cada territorio. Esa es la razón para que digamos que la autoridad nace del Nachak y se trasmite a toda la comunidad conformando con la Autoridad Tradicional (El Derecho Mayor: 2014, p. 43-44).

Aprendimos con los amigos Misak que en la Nachak nace la autoridad, de la cual la comunidad aprende a través de las palabras de mayoras y mayores. El fuego está relacionado con las leyes de la naturaleza, con las leyes de la vida que enseñan al Misak las costumbres y a actuar en el territorio. La autoridad de origen es ancestral y viene de la naturaleza, posteriormente se organizan las costumbres. Es importante llamar la atención sobre el reto epistémico en la psicología popular del pueblo: las leyes de la naturaleza son el origen de las leyes culturales, es decir, el estudio sobre la relación terapéutica en la medicina tradicional Misak no puede colocar a la naturaleza como discurso producido culturalmente, porque en esta cosmovisión las costumbres y la tradición provienen de los espíritus del páramo - laguna, el *kallim* (masculino -Laguna Piendamó) y *pishimisak* (femenino - laguna Ñimpe).

Lo femenino - masculino en la cosmovisión Misak se expresa en las dos lagunas de origen, en el traje tradicional, en la importancia de caminar en par, en la siembra de plantas en la huerta, juntos macho y hembra. Esta andrógina espiritualidad se relaciona metódicamente con las orientaciones de una episteme relacionada con el fuego; con el uso de la llama como sujeto de uno de los verbos ligados a la vida. Nuevamente volvemos a *nachak,* como lugar donde se desenrolla la vida de los hijos del agua y lugar en el que enrolla nuevamente la existencia para recordar las raíces. En el fogón se entierra el cordón umbilical y la placenta, un ritual de enraizamiento que conecta a los hijos del agua al mundo de los espíritus, el mundo de la autoridad y el territorio. Enrollar y desenrollar es el movimiento continuo de los "hijos del agua" que hace el equilibrio de la vida:

> (...) también la casa es el centro y, dentro de ella, un lugar fundamental, nak chak, la cocina, con su propio centro, nak kuk, el fogón. Su importancia es tan grande que podemos decir que "el derecho nace de las cocinas", pues de allí nace y se difunde el consejo, kørøsrøp. Así, laguna y fogón, agua y fuego, frío y calor, *pishi* y *pachi*, constituyen los ejes de los cuales viene todo y se establece el equilibrio de la vida (Dagua, Aranda & Vasco: 2015, p. 51-52).

Los dos apuntes filosóficos de Bachelard contribuyen a que el tejido de relaciones epistémicas, en la investigación, estuviera orientado por la medicina tradicional Misak, el fogón como herramienta de amplificación simbólica y los hallazgos afectuosos. Estos apuntes también se transforman en caminos que conducen a la descripción del papel de la medicina tradicional en el gobierno Misak. Antes de dar paso a la descripción de las relaciones epistémicas alrededor del fogón, es importante aclarar que la vía de la amplificación simbólica estuvo apoyada en la propuesta de Jung (2006), perspectiva que habla de las artes de curar, la descentralización del terapeuta como único agente de la curación, interpretación de contenidos simbólicos que provienen de la naturaleza y la flexibilidad del método para ajustarse a las cosmovisiones. En perspectiva del autor, es importante tener presente en los estudios indígenas que las cosmovisiones son de origen natural y las leyes de la naturaleza tienen preponderancia respecto a los acuerdos jurídicos entre personas.

Esta metodología también es una forma de resistencia a las tendencias de homogeneizar las relaciones terapéuticas en la psicología, en virtud de unas exigencias estatales que colocan en riesgo el contacto humano entre las personas. En perspectiva de Jung, en las relaciones humanas hay interacciones simbólicas que enriquecen la convivencia y se configuran de diversas maneras según los contextos. En 1939, anunciaba la crisis de sentido de vida en el pensamiento occidental, puesto que las acciones pedagógicas se volcaban hacia la formación de sujetos racionales. El exceso de razón hace que los modos de vida transversalizados por el pensamiento occidental, no encontremos muchas herramientas de afrontamiento a los malestares psíquicos y que la dimensión de la vida simbólica que potencia al ser humano a "ser más que" la actualidad de lo que está siendo, se achate cada vez más:

> El ser humano necesita una vida simbólica, y la necesita urgentemente. Solo vivimos cosas banales, ordinarias, racionales o irracionales (que naturalmente forman parte del racionalismo, pues de lo contrario no podríamos denominarlas «irracionales»). Pero no tenemos una vida simbólica. ¿Dónde vivimos una vida simbólica? Sólo donde participamos del ritual de la vida. Pero ¿quién participa realmente en el ritual de la vida? Muy pocos... (Jung: 2009, p. 261).

En el trabajo de investigación comprendimos la preponderancia de participar en "rituales de la vida", compartiendo alrededor del fogón con personas serenas y tranquilas; personas que en la conversa cuestionan las separaciones entre vida, cultura y espíritu, las distancias entre saberes populares y conocimientos científicos, los procesos de investigación y la consciencia ambiental. Comprendimos que en un proyecto de investigación con pueblos originarios, el territorio es lo primero que se respeta por ser la

máxima expresión de la vida, que no se puede subordinar el compromiso político del investigador a lógicas metódicas que pretenden ser distantes de ello.

La modernidad encuentra en los saberes ancestrales de los pueblos suramericanos epistemes cuyo propósito central es la defensa de la vida en la tierra. Les denomina epistemes ecológicas y las relaciona con la expresión de Francia Márquez que en una carta abierta de 2015 dice: *"Nuestros ancestros nos enseñaron que debemos garantizar a nuestros renacientes la permanencia en el territorio ancestral [...] El territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende"* (Escobar: 2018, p. 87).

En la relación terapéutica de la medicina tradicional Misak se generan epistemes ecológicas inspiradas en las leyes de la naturaleza, las cuales se aprenden alrededor del fogón por medio de las voces de mayoras y mayores, para caminar el territorio como hijos de *Pishimisak*, como seres serenos y tranquilos en el territorio Guambía.

HALLAZGOS

La medicina tradicional Misak mediante el "refrescamiento" (*pishimørøk*) trabaja en la pervivencia del estado de ánimo "sereno y tranquilo", que distingue a los hijos del espíritu del páramo-laguna conocido como *Pishimisak. Pi* es la relación con el agua, *Pishi* refiere la frescura y *Misak* es gente; gente que en el Resguardo de Guambía expresa la calma de los que aprendieron a "mandar obedeciendo", a no ser gobernados por los violentos que, desde la conquista, siguen empeñados en desaparecer las culturas ancestrales y adueñarse de las tierras de los pueblos originarios. En la memoria del Taita Avelino Dagua, están las siguientes palabras:

> Cuando los españoles entraron, comenzaron a tumbar la naturaleza diciendo que era monte baldío; venían con su malicia para apropiarse de nuestro *nunakchak*. Contaban los mayores que habían dicho que acá no había religión, que *pishimisak* era nuestro dios al cual hacíamos culto de adoración. Comenzando la otra historia convirtiendo la práctica agraria de *pishimisak,* en duende o práctica maligno. Con la religión nos deshumanizaban y se hacían dueños de nuestro territorio (Obando: 2016, p. 38-39).

El médico tradicional con el "refrescamiento" armoniza el pensamiento Misak, conduce a relaciones cordiales entre las culturas y al trabajo colaborativo, con el propósito de defender la vida en la tierra. El Misak es cordial en su relacionamiento y con la actitud para examinar detenidamente la conversación, es pacífico y atento en el diálogo con las personas; es un pueblo que nos enseña que es posible el trato honesto y respetuoso con quienes hemos tenido conflictos, en el marco del constante examen de las relaciones interculturales y de *"indocilidad reflexiva… un tipo de actitud respecto a formas de gobierno que pretenden imponer su cosmovisión"* (Foucault: 2007, p. 11).

Este tipo de actitud se expresa en "el arte de no ser gobernado de esa forma" y se relaciona con gobiernos que aún ven en la naturaleza solo oportunidades para la explotación de recursos económicos. Es la actitud que aprende a reconocer las estrategias de poder, las tramas del saber y la imposición de prácticas culturales otras, diseñadas para que el pueblo olvide las relacionadas con *Pishimisak.* También es la actitud que conduce a tejer alrededor del fogón el pensamiento en espiral, ligado a la circulación de la vida que asume el compromiso político de luchar en defensa de la "madre tierra". "Recuperar la tierra para recuperarlo todo" es una consigna del pueblo en Guambía y:

> (…) viene desde siempre, desde que los pueblos aprendieron que eran tierra y relación, expresiones de la fuerza creadora del universo, que todo ser es ser-Tierra. Existe en el pensamiento cosmocéntrico que subyace los tejidos y entramados que conforman la vida, aquel que sabe, porque siente, que todo el universo está vivo, que la conciencia no es prerrogativa de los humanos sino una propiedad distribuida en todo el espectro de la vida (Escobar: 2018, p. 64).

La medicina tradicional armoniza el pensamiento Misak para que perviva el estado de ánimo sereno y tranquilo, fundamental en las prácticas de gobierno movidas por la defensa del territorio y cosmovisiones donde la naturaleza está espiritualmente viva. En el "refrescamiento" el *mørøpik* (médico tradicional) cultiva la memoria de los ancestros y enseña el sentido de las leyes de la naturaleza en la vida cotidiana de los hijos del agua. Es quien tiene el poder de trabajar con el agua, dialogar con espíritus y refrescar el pensamiento de las personas para que puedan aprender de las voces de los ancestros que vienen del *Pishimisak.*

Refrescar el pensamiento, es un trabajo que el *mørøpik* realiza para que las personas cultiven la interacción con seres de la naturaleza y enseñan a situar la existencia, según la circulación de la vida en las relaciones "comunales" y a tomar decisiones ante "saberes derivados de las luchas":

> (...) los saberes derivados de las luchas ofrecen mayor profundidad, y por ende son más adecuados que los saberes académicos, para promover una transformación social. Esto se debe a dos motivos: el primero es que los saberes generados de las luchas territoriales brindan elementos fundamentales para la toma de conciencia de la profunda transición cultural y ecológica...; y el segundo, que estos saberes están particularmente sintonizados con las necesidades de la tierra (Escobar: 2018, pp. 99-100).

Para Luis Guillermo Vasco (2018) mantener en secreto la existencia del *mørøpik* se hace necesario en los años ochenta; al reconocer la importancia que tienen para los pueblos originarios los médicos tradicionales, deben proteger a los *mørøpik,* para dar pervivencia a los hijos del agua, ya que es este el que ayuda a ver el sentido de caminar el territorio desde el trabajo con el agua. Vasco distingue *mørøp*: trabajo, *pi*: agua, *ik*: dar sentido al actuar.

Actualmente sigue habiendo reservas para hablar de los saberes ancestrales y de los *mørøpik* en el territorio Guambía; sin embargo, observamos expresiones actuales de la medicina tradicional en la Casa de Plantas Medicinales Frailejón, en sus terapéuticas integran extractos de plantas para diversas afectaciones de salud y un médico tradicional presta sus servicios principalmente a las personas de la comunidad.

La medicina tradicional Misak también da apertura a las relaciones interculturales, comparte sus saberes para que estén al servicio de la vida en el planeta y acoge a los visitantes en la Casa de Plantas Medicinales. Allí se aprende caminando con el *mørøpik* por la Casa Payán, un escenario constituido por tres niveles y comunicado por una escalera en espiral; en las paredes de cada uno de los niveles hay pinturas que recuerdan la memoria de los hijos del agua. El primer nivel está relacionado con el territorio y las lagunas de origen *Ñimbe* y *Piendamó*; en el segundo nivel, el de la autoridad, observamos a Nakchak, el fuego, el fogón y la vida cotidiana; el tercer nivel corresponde a la sabiduría ancestral y a las relaciones con los espíritus (*kansrø*).

El *mørøpik* es maestro de la sabiduría ancestral y es la persona autorizada para hacer el recorrido a visitantes de la Casa Payán. Es un maestro que aprende de los espíritus, tiene relaciones cordiales con las plantas y se comunica con seres de la naturaleza. El Taita Manuel Julio Tumiñá dice que la medicina tradicional llega en un "don" comunicado a través del sueño: "...el don le llega al que es maestro… por medio del sueño. Es sueño por las noches, a veces visión por el día. Entonces con eso es que tengo que ser un Misak, un médico o un constructor artesano..." (Conversaciones, 2018). El "don" en el médico tradicional es una de las fuentes principales de las voces de los ancestros y guía las vidas en el mundo Misak (*Nupirau*).

En el proceso de investigación encontramos puntos de conexión entre este "don" y el "sí mismo":

> (...) que se quiere realizar se extiende en todas direcciones más allá de la personalidad yoica; su amplia naturaleza hace que sea más luminoso y oscuro que la personalidad de yo, por lo que le plantea al yo problemas que éste preferiría evitar. O fracasa el coraje moral o el conocimiento, o los dos, hasta que finalmente decide el destino. Al yo nunca le faltan contrarrazones morales y

> racionales que no se pueden ni deben dejar de lado mientras le sirvan de apoyo. Uno solo puede sentirse seguro cuando la colisión de deberes se resuelve, por así decir, por sí misma y uno se convierte en la víctima de una decisión tomada fuera de nuestra cabeza y nuestro corazón. Ahí se manifiesta la fortaleza numinosa del sí-mismo, que de otra manera apenas se puede experimentar. Por eso, *la vivencia del sí-mismo significa una derrota del yo* (Jung: 2002, pp. 521-2).

La derrota del yo en la relación terapéutica de la medicina tradicional Misak, es una de las inquietudes que quedan para próximas investigaciones, sin embargo, permite comprender la posición de obediencia de parte del *mørøpik* hacia las orientaciones que el "don" hace y que según la expresión del médico Manuel Julio, habla a través de sueños por las noches o como visión en el día. El entramado entre los saberes Misak y las reflexiones de Jung respecto al sí-mismo, es trabajado a partir de las pinturas del *mørøpik* Juan Bautista Ussa Ulluné.

Al estudiar las pinturas de Juan Bautista se identifican aportes en términos de la medicina tradicional y la forma de gobierno, desde el relacionamiento entre los sueños, la sabiduría ancestral, la pintura, la piedra de rayo y el *yash* (planta que representa el espíritu del páramo-laguna. En la botánica se clasifica en las Brugmancias). El *mørøpik* relata el momento en que el *Pishimisak* le da permiso de soñar usando la "piedra de rayo":

> (…) esa piedra es como la enseñanza, el consejo, ella ha sido mi maestra. Yo le consulto cualquier problema, el que sea, y ella me habla. Yo antes no sabía lo que iba a ser y fue ella la que me hizo pintor; por eso, cuando voy a pintar, siempre está ahí juntico, porque sin ella es como si no tuviera lápiz cuando está a un lado, ahí sí comienza a salir el dibujo que voy pensando (Vasco: *s.f.*, p. 9).

El material onírico en la medicina tradicional Misak es fuente de saberes ancestrales y también las visiones que en estado vigilia contempla el *mørøpik*. Sueños y visiones se entrelazan en el pensamiento Misak, de allí que el médico utilice distintas estrategias para aprender las voces de los ancestros mientras está dormido o está despierto. Esta manera de pensar fue grabada en piedras en la Vereda El Tranal en forma de doble espiral (petroglifos) por los antiguos *Wampias*, puesto que es un pensamiento cuyo movimiento camina del enrollar al desenrollar y vuelve a caminar.

La doble espiral la encontramos en el sombrero tradicional *pøtøkwari* (plegado que se redondea desde la memoria ancestral) que representa la forma del mundo Misak; en las pinturas de Juan Bautista Ussa la observamos en el *Køsrøpøtø* (el aroiris), un ser de la naturaleza con la propiedad de fecundar las lagunas *Piendamó* y *Ñimbe* de las que "vienen" los *piurek* o hijos del agua.

El *Køsrømpøtø* camina por el territorio redondeando la palabra, tejiendo el espacio-tiempo y dando consejo en el *Nakchak; e*stá presente al enseñar las plantas medicinales en el páramo, en el tejido de la indumentaria y al escuchar la palabra de mayoras y mayores alrededor del fogón. En tiempos de Colonización evangelizadora y de terrajería, cuando ya quedaban pocas fuerzas para salvaguardar el pensamiento, se tejía alrededor del fogón familiar la "Autonomía Plena Misak" (El Derecho Mayor: 2014, p. 10).

El médico Manuel Julio dice que *Nakchak* es escenario de educación propia porque allí se entierra el ombligo y la placenta que quedan del parto, para enraizar la vida del ser Misak y así poder caminar y desenrollar la espiral; y cuando las raíces llamen desde el fogón, redondea y trabaja en enrollar la espiral para volver a recibir consejo en territorio (Conversaciones: 2017). En el fogón pervive el pensamiento Misak y se conduce en relación a cuatro contenidos políticos que expone El Derecho Mayor.

El pensamiento Misak está en los encuentros que los hijos del agua realizan alrededor del fogón, donde se cultiva en memoria de los ancestros, saberes sobre *1. Nupirau* que enseñan a vivir en armonía con el territorio, con los seres de la naturaleza y con las personas; saberes sobre *2. Latá-Latá,* que conducen los comportamientos de las personas según leyes de la naturaleza, útiles para la convivencia que enseñan las autoridades y que potencian la circulación de la vida en escenarios de pluralismos jurídicos; saberes sobre

3. Cumplir con el *mayelø*, que indica la importancia del trabajo colaborativo que se da en las Mingas, como pensamiento que emerge en la conversa alrededor del fogón con mayoras y mayores Misak, mientras se tejen anacos, chumbes, ruanas, sombreros y jigras; el cuarto contenido político es "pensar Misak", que hace rizoma en la palabra, el fuego, el tejido, la autoridad, el consejo de mayoras y mayores para que la forma de vida Misak se distinga por ser "Serena y Tranquila", por "Ser Fresca", porque "camina al paso de los ancestros". El pensamiento Misak enraíza la acción política en un estado de ánimo comunitario donde las voces de *Pishimisak* y *Kallim,* expresadas por medio del médico tradicional, refrescan el pensamiento de los hijos del agua y potencian la determinación de defender el territorio, conservar la lengua y la vida espiritual (Derecho Mayor: 2014. pp. 14-5) *"...lo comunal busca afirmarse como estrategia de recomposición de fuerzas para la defensa de la forma-Tierra de la vida. Podríamos decir que la forma-Tierra tiene como elemento necesario, aunque no suficiente, la forma comunal de lo humano"* (Escobar: 2018, p. 89).

La actitud que acompaña al "pensar Misak" es próxima a la descripción de Foucault de la "indocilidad reflexiva", que examina los dispositivos de control gubernamentales y cultiva la pregunta *"¿cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos?" (*Foucault: 2007, p. 7-8). El filósofo considera estas formas de gobierno, artes de la "inservidumbre voluntaria" que trabajan en virtud de la desujeción y la generación política de verdades otras. En el pueblo Misak encontramos un fragmento que se relaciona con la "indocilidad reflexiva":

> El enconchamiento y la lenta penetración ideológica a que se vieron sometidos los antepasados por el poder dominante no implicó en ningún momento arrasamiento de su vida interior ni de sus esperanzas... Se aceptaba el estado de coexistencia por la fuerza con el poder extranjero porque no se podía hacer más en las condiciones que estaba. Pero se guardaban en las comunidades los usos, costumbres y cosmovisión tradicional... lo que muestra coherencia política en su forma de resistencia: Se consagraban anti-bélicos, como básicamente pacíficos, justificando así la convivencia, pero manteniendo la esperanza de sobrevivir como Wampias (El Derecho Mayor: 2014, p. 15).

El hallazgo afectuoso en el proceso de investigación consiste en las posibles relaciones que se despliegan entre la medicina tradicional, la participación política del *mørøpik* y la indocilidad reflexiva en la forma de gobierno Misak. La actitud que el pueblo asume ante formas de gobierno que quieren robarles las tierras y borrar la memoria ancestral, es análogo a la propuesta que Foucault trae de la "Ilustración", la diferencia está en que esta actitud está enraizada en el territorio porque allí está el "ombligo", el lugar donde se conectan las voces de los espíritus con la vida de los hijos del agua. Es una actitud que ejercita el pensamiento a pensar de modos otros y usa el corazón para cultivar el coraje de defender la vida.

La forma de gobierno en el pueblo Misak está soportada en la defensa del territorio y el cuidado de la vida en el planeta. La medicina tradicional contribuye con el refrescamiento para el cuidado del estado de ánimo "Sereno y Tranquilo", que distingue al tejido de relaciones pacíficas en los juegos de poder e integra emocionalmente a los hijos del agua. Estamos hablando de un gobierno que se implica en la formación de un estado de ánimo comunitario, expresado en la convivencia y la fortaleza para aprender a gobernar "obedeciendo"; estado de ánimo que ayuda a tejer relaciones pacíficas con el terrateniente y mostrarle que de esa forma, a ese precio, bajo esas ideas hegemónicas no se domina al Misak.

La medicina tradicional Misak expone la importancia que tiene en las diversas formas de gobierno la orientación de las emociones, porque conducen estados de ánimo acordes a formas de vida comunales, comprometidas con el cuidado de la vida en el planeta y el respeto a las leyes de la naturaleza. También expone la importancia del gobierno espiritual y la educación propia en la salvaguarda de la memoria ancestral, fuente importante del compromiso político de los hijos del agua con *Nupirau* y del coraje para recuperar las tierras:

> (...) porque mientras se recuperaban las tierras invadidas se planteaba la necesidad de tener sistemas de educación, justicia, de desarrollo económico y de gobierno interno. Además de avanzar en la recuperación de los patrimonios culturales que ya andaban en vías de extinción, como el vestido, la música, la lengua y otras manifestaciones. Y hasta comenzamos a cantar como nunca lo habíamos hecho por cientos de años (Derecho Mayor: 2014. p. 31).

CONCLUSIONES

El proceso de investigación enseña que el *mørøpik* en el pueblo Misak es un actor político clave en el gobierno espiritual y en las diversas formas de cuidado de la vida planetaria. Que la Medicina Tradicional es un trabajado conducido por leyes de la naturaleza, las cuales indican al *mørøpik* las maneras de cultivar el estado de ánimo Sereno y Tranquilo, fundamental en la indocilidad reflexiva que distingue la forma de gobierno Misak.

Teniendo en cuenta que en la Relación Terapéutica de la Medicina Tradicional Misak son varios los "actores" en la cura, encontramos el fogón como herramienta de amplificación simbólica que aviva la llama de la vida comunitaria y otorga fuerzas en los momentos más difíciles. Es el centro de memoria ancestral, *Nakchak*, y el lugar donde se enraíza el cuerpo de los *piurøk*. Con mayoras y mayores se salvaguarda la memoria de los ancestros, del *Pishimisak* y *Kallim*.

La medicina tradicional Misak expone la urgente necesidad de despertar del letargo que no deja ver al pensamiento occidental, que la educación ambiental actualmente no es una opción sino un compromiso global; también sugiere que uno de los mayores riesgos en la salud mental es ignorar el cuidado de la vida en el planeta. La vida está excesivamente orientada por el razonar y pobre en "corazonar" prácticas que cultivan la revitalización de fuerzas primordiales y potencian las cosmovivencias -vidas compartidas y en armonía con el territorio- (Guerrero: 2018, p. 26).

BIBLIOGRAFÍA

BACHELARD, G. (2002). *La llama de una vela*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana

BACHELARD, G. (1966). *Psicoanálisis del Fuego*. Madrid, España: Alianza Editorial

BRUNER, J. (1991). *Actos de significado*. Madrid, España: Alianza Editorial

DAGUA, A., ARANDA, M. & VASCO, L. (2015). *Guambianos: hijos del aroiris y del agua.* Bogotá, Colombia: CEREC

EL DERECHO MAYOR (2014). *Antiguo, preexitente y vigente de los Misak*. *Plan salvaguarda. Autoridad, autonomía Nu Nachak.* Guambia, Cauca

ESCOBAR, A. (2016). Cosmo/visiones del pacífico y sus implicaciones socioambientales: Elementos para un diálogo de visiones. Foro Visión pacífico.: Territorios sostenibles. Revista semana. Recuperado de http://www.semillas.org.co/apc-aa-files/353467686e6667686b6c676668f16c6c/cosmovisiones-del-paci-769-fico1.pdf

ESCOBAR, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transicioes desde Abya-Yala / Afro/Latino-América.* Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo

FOUCAULT, M. (2007). *Sobre la ilustración*. Madrid, España: Tecnos

GUERRERO, P. (2018). *La chacana del corazonar*. Quito, Ecuador: Abya-Yala

JUNG, C. (2002). Mysterium coniunctionis. Madrid, España: Trotta

JUNG, C. (2006). *La práctica de la psicoterapia*. Madrid, España: Trotta

JUNG, C. (2009). *La vida simbólica*. Madrid, España: Trotta

MARTÍN-BARÓ, I. (1998). *Psicología de la Liberación*. Madrid, España: Trotta

OBANDO VILLOTA, L (2016). *Pensando y educando desde el corazón de la montaña: La historia de un intelectual indígena Misak: Avelino Dagua Hurtado.* Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca. Colección Territorios del Saber.

QUIJANO, O. (2016). *La conversación o el 'interaccionismo conversacional' Pistas para comprender el lado oprimido del(os) mundo(s)*. Calle14, 11 (20) [34-53]

RESTREPO, E. (2016), *Etnografía: alcances, técnicas y éticas.* Bogotá, Colombia: Envión Editores. Departamento de Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana

SCHWARZ, R. (2018). *La Gente de Guambia: continuidad y cambio entre los Misak de Colombia*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca

VASCO, L. (*s.f.*) Juan Bautista Ussa: Moropik y gran pintor guambiano. Luis Guillermo Vasco Uribe. Recuperado de http://luguiva.net/cartillas/subIndice.aspx?id=9

FUENTES PRIMARIAS

Conversaciones con Manuel Julio Tumiñá, Médico Tradicional, Michambe, Guambia, Cauca. (2017-2018)

Diario de campo Misak. Registro de la asistencia a 1). Cambio de Varas, Acto de posesión del Gobierno Misak. Santiago, Guambia, Cauca, enero 1 de 2017. 2). Participación en el Encuentro Nacional de Investigación sobre el Pueblo Misak. "Haciendo memorias e historias desde el origen". Octubre 26, 27 y 28 de 2018, La María – Piendamó, Cauca. 3). Participación en la Semana de Fortalecimiento Cultural Misak a cargo de la Institución Educativa Campana. Octubre 30, 31 y noviembre 1, 2, 3 de 2018, Guambia, Cauca.

BIODATA

John H. ARCIA G.: Estudiante del doctorado. Formación en Diversidad en la Universidad de Manizales; Magister en Educación. Docencia; Psicólogo, de la misma universidad. Docente Tiempo completo en el programa de psicología de la Universidad Católica Luis Amigó; coordino el semillero de investigación Psicología y Diversidades y pertenezco al grupo de investigación "Estudios de fenómenos psicosociales". Oriento en maestría, seminarios sobre "Etnoeducación y comunalidad", "Pedagogías Latinoamericanas", "Etnopsicología". En las memorias de la III Bienal Latinoamericana y caribeña de infancias y juventudes, se publica la ponencia "La doble espiral y el fogón en la formación del Gobierno Misak" en 2018. Camino la palabra con el pueblo Misak, en Guambia, Cauca y con el pueblo Embera Chamí en Riosucio, Caldas.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, nº 89 (abril-junio), 2020, pp. 239-248
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La noviolencia en la formación de psicólogos en Colombia: Una necesidad en el contexto del posconflicto

Nonviolence in the training of psychologists in Colombia: A necessity in the context of the post-conflict

Jenny Andrea ROMERO GONZALEZ
https://orcid.org/0000-0001-5309-8847
jennyandrearomerogonzalez@gmail.com
Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740127

RESUMEN

En Colombia se ha desarrollado uno de los conflictos internos armados más largos de la región. De forma reciente, se ha logrado un acuerdo de paz con una de las guerrillas más relevantes de este país (FARC-EP), dando paso a un periodo de posconflicto. Esto representa un reto para los psicólogos quienes deben estar preparados para atender las necesidades sociales de cara a este proceso. En este artículo se reflexiona acerca de la necesidad de integrar nuevos elementos a su formación, como la noviolencia en articulación con la psicología crítica de la paz que pueden aportar significativamente al posconflicto.

Palabras clave: cultura de paz, formación de psicólogos, noviolencia y posconflicto en Colombia.

ABSTRACT

In Colombia, one of the longest internal armed conflicts in the region has developed. Recently, a peace agreement has been reached with one of the most important guerrillas (FARC-EP) in this country, giving way to a post-conflict period. This represents a challenge for psychologists who must be prepared to meet the social needs of this process. This article reflects on the need to integrate new elements into their training, as nonviolence in articulation with the critical psychology of peace that can contribute significantly to the post-conflict.

Keywords: Peace culture, training of psychologists, nonviolence and post-conflict in Colombia.

Recibido: 15-01-2020 ● Aceptado: 29-02-2020

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

1. INTRODUCCIÓN

Durante diversos periodos en la historia de la humanidad, los conflictos y las violencias han hecho parte de la cotidianidad de muchos habitantes del mundo. Algunos de estos acontecimientos se han visibilizado más que otros, probablemente a razón de su gravedad, el tiempo de duración, los actores involucrados y/o la cantidad de víctimas resultantes, como por ejemplo, la primera y segunda guerra mundial, la guerra en Siria, en Irak, en Vietnam, entre otras.

Con relación a lo anterior, Muñoz Muñoz (2010) indica que el conflicto y la violencia no son temas nuevos en el mundo contemporáneo, si no que por el contrario han sido una inquietud permanente para la humanidad en gran parte de su historia; los cuales se han hecho más evidentes con las guerras del siglo XX y con la expresión de las múltiples formas de violencia en el siglo XXI. Es así como gran parte de las sociedades en el mundo han tenido que enfrentar de alguna forma los desafíos que implican estos fenómenos.

De esta manera, uno de los grandes retos que se debe asumir frente a estos acontecimientos, es comprender los factores y dinámicas de las diversas formas de violencia (guerras, destrucción del medio ambiente, discriminación, exclusión, pobreza, entre otras.), que suelen estar relacionadas con el modelo hegemónico de desarrollo y su correspondiente formación de ciudadanos (Fernández Niño, 2012). Es decir, que las múltiples expresiones y comprensiones acerca de la violencia tienen que ver con elementos de orden social y cultural.

En este sentido, pese a que la violencia hace parte de la cotidianidad de las personas, esta no deja de ser una realidad compleja con serias implicaciones éticas y morales; es un concepto de orden cultural, social y colectivo, frente al cual han emergido múltiples aproximaciones (Martín Morillas, 2004). Ante esto es importante asumir la invitación de Muñoz Muñoz (2010) quien indica que pese a su magnitud, la violencia es un fenómeno evitable, por lo que los intelectuales de diversas disciplinas pueden y deben comprometerse en trabajar y avanzar en pro de la paz.

2. DEL CONFLICTO AL POSCONFLICTO COLOMBIANO

La palabra violencia puede referirse a realidades sociales e históricas, como regímenes socio-políticos, económicos, pautas y normas culturales, entre otras, que se materializan en fenómenos como la esclavitud, la pobreza, el terrorismo, el conflicto armado, el desplazamiento forzado, etc. (Martín Morillas, 2004). Todos estos fenómenos se han experimentado en Colombia dependiendo del periodo histórico con diferentes intensidades y perpetrados por diversos actores.

Es así como el conflicto armado en Colombia, no expresa una modalidad distintiva de violencia, sus actores (grupos y organizaciones armadas) han utilizado y fusionado diversas formas de violencia, practicadas con diferentes grados de intensidad y de sevicia hacia la población civil, la cual se ha convertido en su principal víctima (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, 2013). Como se muestra en el Registro Único de víctimas (datos actualizados al 1 de mayo de 2019) en el que se han reconocido 8.443.654 personas afectadas durante el conflicto armado interno; sin embargo, se considera que pueden ser muchas más.

Teniendo en cuenta lo anterior, el conflicto armado colombiano es uno de los más sangrientos de la historia contemporánea en Latinoamérica (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, 2013). Este continente ha sido escenario de guerras civiles, dictaduras, golpes de estado, entre otras expresiones de violencia. Sin embargo, Colombia ha sido el país con el conflicto armado más largo y cruento de la región, que ha pasado por diferentes etapas.

El desarrollo de cada uno de estos períodos se ha caracterizado por las particularidades que se derivan de los marcos políticos del momento, las diversas intensidades, los lugares geográficos (usualmente en los contextos rurales) y algunos procesos de orden social y económico (Fajardo Montaña , 2015).

Se puede decir que Colombia desde su fundación ha sido atravesada por la violencia a partir de las guerras de independencia y las guerras civiles del siglo XIX (Moreno Parra, 2014). Posteriormente, se inició el siglo XX con la Guerra de los Mil Días, donde se perdió parte del territorio colombiano, en el que hoy se encuentra Panamá; luego se dio pasó al conflicto partidista entre liberales y conservadores que se desarrolló entre los años 40 y 50 (Silva Prada , 2011). A partir de este momento, ha existido una relación histórica entre la violencia y el bipartidismo "que ha cumplido una función desestructurante, y que se ha expresado en el desarrollo y ejercicio del poder político por parte de las élites con miras a mantener el dominio paritario bipartidista" (Moreno Parra, 2014, p. 203).

El siglo XX terminó con la incursión de la guerra entre las nacientes guerrillas de izquierda, las de ultraderecha o paramilitares (relacionadas con el Estado) y las mismas fuerzas del Estado, dentro de una economía del narcotráfico que les ha permitido financiarse (Silva Prada , 2011). De esa forma, la violencia de este periodo estuvo marcada por la expansión de las guerrillas, la incursión paramilitar, la extensión del narcotráfico, las reformas democráticas y la crisis del Estado, que presentó un punto crítico entre los años1996 y 2002; que finalmente, fue sucedida por una etapa decreciente del conflicto, la cual se ha relacionado con la recuperación de la iniciativa militar del Estado y la desmovilización parcial de miembros de las guerrillas y grupos paramilitares (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, 2013).

Sin embargo, a pesar de la disminución en las confrontaciones, Colombia no ha logrado dar fin al conflicto interno armado, manteniendo la presencia activa de diversos actores a lo largo de su territorio. De esta manera, este se encuentra próximo a cumplir 60 años, configurándose en uno de los conflictos activos más antiguos a nivel mundial.

Son diversas las causas y explicaciones que se han dado al origen y mantenimiento de este conflicto, que según Camargo Barrero (2018) contempla razones económicas, sociales y políticas, que han dado cabida a la conformación de grupos armados ilegales, los cuales han afectado principalmente a la población de los territorios más vulnerables. Para Molano Bravo (2015) el conflicto armado se deriva de la violencia, la cual se origina por dos causas interrelacionadas, por una parte, el control sobre la tierra y por el otro, el control sobre el Estado. Por último, Silva Prada (2011) indica que la complejidad social del conflicto colombiano impide cualquier intento de reducir sus causas a hechos o situaciones únicas y precisas, dado que esta forma de violencia se ha conformado históricamente a través de continuidades, rupturas y la emergencia de nuevos elementos que le dan una forma singular.

Pese a la persistencia de esas situaciones que se han señalado como causantes y mantenedoras del conflicto, Colombia ha intentado en numerosas ocasiones dar fin al mismo. Muestra de eso son los recurrentes escenarios que se han generado para la construcción de paz y superación de la violencia en medio de las confrontaciones (Moreno Parra, 2014). En total se han realizado 11 procesos de paz con distintos grupos armados ilegales, si bien algunos de ellos han terminado en fracaso, estos han dejado una serie de lecciones aprendidas para los posteriores intentos; el proceso más reciente, fue el acuerdo de paz desarrollado entre el gobierno colombiano en cabeza del presidente Juan Manuel Santos y las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo) una de las guerrillas más antiguas del país (Vargas Castiblanco, et al., 2019).

Este proceso inició a principios del año 2012 con unos diálogos en La Habana (Cuba) entre las dos partes, que culminaron en el año 2016 con la firma del denominado *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. El cual básicamente invita a todos los colombianos a participar en su ejecución, que contempla seis puntos centrales: 1) Reforma Rural Integral, que le apunta a mejorar las condiciones en el campo; 2) Participación política en la apertura democrática para construir la paz, que implica dar paso al pluralismo en el ámbito político; 3) Cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de las Armas, que es la terminación definitiva de las acciones ofensivas de las partes y la reincorporación de las FARC-EP a la vida civil; 4) Solución al problema de las drogas ilícitas, con un tratamiento distinto al consumo, a los cultivos de uso ilícito y a la producción y comercialización de drogas

ilícitas; 5) Resarcimiento de las víctimas, que implica la creación del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición; y 6) Mecanismos de implementación y verificación, para los que se crea la Comisión de Seguimiento, Impulso y Verificación a la Implementación del Acuerdo Final (Gobierno Nacional de Colombia y Fuerzas Revolucionarias de Colombia - Ejercito del Pueblo, 2016).

Estos seis puntos del acuerdo se enfocan en tres ideas básicas que abanderaron el proceso de paz: la primera, la necesidad de superar las causas que suscitaron el conflicto; la segunda, que el conflicto es fundamentalmente rural y no urbano, relacionado con una disputa agraria, por la propiedad de la tierra y la expansión de la frontera agrícola; y la tercera, que el conflicto ha creado una división entre lo urbano y lo rural, puesto que quienes se han visto afectados por este han sido los sectores rurales (Patiño Villa , 2015). De acuerdo con esto, la ejecución de los puntos del acuerdo de paz se va a visibilizar en mayor medida en los contextos rurales.

Según Cubides Cardenas, et al. (2018) la implementación del acuerdo es la fase más importante para garantizar el fin del conflicto, a la cual se le denomina *Posconflicto*, que a nivel simbólico favorece en las victimas y la sociedad en general la percepción de transición del conflicto armado a una nueva oportunidad de construir un presente y consolidar un futuro estable. Este escenario claramente no ha sido ni será perfecto, por el contrario, representa una serie de altibajos y retos que implican el compromiso de diversas instituciones estatales, de los actores que estuvieron involucrados de forma activa en el conflicto y de la sociedad colombiana.

Con relación a lo anterior, Prieto Botero (2015) indica que el principal desafío de esta etapa será evitar recaer en el conflicto y disminuir la reproducción de la violencia, para lo cual se requiere impedir la reincidencia de los excombatientes y prevenir que quienes no se desmovilizaron de estos grupos persistan en la guerra y en las actividades criminales; De igual manera, esta etapa es muy sensible para las partes, de ahí la importancia de trabajar en ella con sumo cuidado, evitando reactivar la disputa y/o generar desconfianza. Frente a esto, Molano Rojas (2015) indica que el posconflicto siempre será un momento crítico y de gran vulnerabilidad para cualquier sociedad, la cual requiere pasar esa página de su historia poniendo en marcha la reconstrucción de su institucionalidad, restableciendo la convivencia civil, neutralizando las causas de las disputas e impidiendo su reactivación o transformación.

En Colombia, el proceso del posconflicto ha sido bastante difícil, en especial por el cambio de gobierno, puesto que el nuevo presidente (que se posesionó en el año 2018) hace parte del partido político que se encontraba en desacuerdo con que se realizara el acuerdo de paz, lo cual ha generado una serie de incertidumbres entre los actores involucrados y la sociedad en general. Muestra de ello, es que de forma reciente este mandatario presentó unas objeciones a la Justicia Especial para la Paz.

Al respecto, el cuarto informe de verificación de la implementación del Acuerdo Final de Paz (noviembre de 2018), menciona que los acuerdos se encuentran en un estado crítico en su cumplimiento, por ejemplo: en lo relacionado con el acceso y uso de la tierra, no se ha logrado avanzar en su implementación, ni tampoco en la aprobación de las leyes faltantes; frente a la solución del problema de las drogas ilícitas, se ha avanzado en los programas de sustitución y erradicación de cultivos de uso ilícito, pero no se presentan avances en cuanto al consumo y la lucha contra el narcotráfico; por último, en el tema que se relaciona con el sistema integral de verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición, es en el que más dificultades se han presentado, dado que si bien la JEP (Justicia Especial para la Paz) tiene los mayores adelantos en su funcionamiento y avanza en el desarrollo de sus diligencias judiciales, es el ente que ha tenido que enfrentar las mayores controversias, así mismo, los componentes de reparación y compromisos con la promoción de los DDHH no ha presentado grandes avances sobre todo en lo que tiene que ver con la adecuación de la política de reparación a víctimas y el Plan Nacional de Acción en Derechos Humanos (CINEP/PPP y CERAC, 2018).

Si bien la implementación efectiva de este acuerdo de paz recae en gran medida en la voluntad política del actual gobierno, no se puede desconocer el importante papel de la sociedad colombiana y de sus instituciones en su desarrollo, quienes deben aportar en la construcción de la paz.

3. CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA DE PAZ

El Estado colombiano en el marco del posconflicto debe favorecer la resignificación de la paz como un derecho de todos, lo cual requiere de la adopción de una cultura de paz, que comprende: la educación ciudadana democrática, la convivencia centrada en la mediación, la resolución alternativa de conflictos y el respeto hacia todas las personas como principio de dignidad humana; así mismo, debe fomentar el rediseño institucional, en el que se adopten herramientas, didácticas y mecanismos pedagógicos que faciliten la construcción de una ciudadanía con cultura de paz para la democracia y la convivencia social (Cubides Cárdenas, et al., 2018).

La cultura de paz permite hacerle frente a la violencia desde la educación, la socialización y otros medios (López Martínez, 2004). Por ello, la educación para la paz en Colombia se convierte en una necesidad, que lleva a repensarse los modelos educativos, pedagógicos y las estrategias didácticas; un primer acercamiento a esto fue la implementación de la catedra para la paz a nivel nacional (Aguirre Léon, 2016). La cual ha sido un primer paso para reflexionar sobre esa construcción de paz en la cotidianidad, de esta forma, la cultura de paz requiere de la puesta en marcha de la educación para la paz en todos los niveles de formación.

Muñoz Muñoz (2010) indica que Colombia en realidad es un país pacífico, con mucha violencia, al que los denominados *violentólogos* han aportado significativamente en la comprensión del conflicto, enfatizando en sus causas, dinámicas y consecuencias; sin embargo, en estos momentos ante la necesidad de resolver el conflicto y trascender la explicación del mismo, se está prestando mayor atención al abordaje de los *pazólogos*, quienes se interesan en la construcción de la paz. De ahí la importancia de focalizar la atención actualmente en acciones que permitan promover la cultura de paz, la educación para la paz, la pedagogía para la paz, la psicología de la paz, la noviolencia, entre otras.

4. LA NOVIOLENCIA Y SU ARTICULACIÓN CON LA PSICOLOGÍA DE LA PAZ EN COLOMBIA

El derecho humano a la paz conlleva y reclama la producción de una cultura de paz, que se caracteriza en gran parte por rechazar la violencia, prevenir los conflictos, promover el diálogo y la negociación; lo cual requiere de la preparación de los ciudadanos para la noviolencia, es decir, en el pensamiento y prácticas noviolentas que invitan a nuevas formas de resolver los conflictos y de construir una paz basada en la justicia (Tuvilla Rayo, 2004). Por lo tanto, una forma de construir y aportar a la cultura de paz es a través de la noviolencia.

La noviolencia ha tenido múltiples definiciones e interpretaciones, dado que se ha ido construyendo en medio de un pluralismo epistemológico, de saberes y de conocimientos (López Martínez, 2004). Esta inicialmente surgió de las ideas de Mahatma Gandhi, uno de sus máximos exponentes, a partir de la palabra sanscrita *ahimsa*, que hace referencia a la privación total del deseo de violencia (Urrego Mendoza & Escobar Córdoba, 2015). Sin embargo, su conceptualización se ha ido ampliando con aportes de otros exponentes relevantes como Nelson Mandela, Aldo Capitini, Martin Luther King, Henry David Thoreau, León Tolstoi, Lanza de Vasto, entre otros.

En términos generales "la noviolencia puede ser definida como una metodología, una doctrina ético-política, una manera de construir la paz que se orienta hacia una filosofía coherente que busca un amor por el conocimiento, la experiencia y la vida" (Lopez Martínez , 2015, p. 63). Esta va más allá de negar la violencia, por eso para comprenderla de manera más amplia, es importante tener en cuenta que integra una serie de principios ético-políticos: no matar (la preservación de la vida como principio rector), búsqueda de la verdad (tener una apertura al descubrimiento, no pretender tener la verdad sino buscarla, es decir, reconocer que se cuenta con respuestas limitadas), diálogo y escucha activa (escuchar no sólo oír, comprender el significado

más profundo de lo que se dice), y por último, pensar de manera alternativa y creativa (lo que implica deslegitimar el uso y las razones de las violencias, construyendo nuevas soluciones) (López Martínez, 2004)

Continuando con su caracterización, la noviolencia entre sus intenciones plantea construir sociedades más justas y regular pacíficamente los conflictos a través de los principios anteriormente mencionados (López Martínez, 2004). Por lo que ante los escenarios socio-políticos violentos como el de Colombia, puede ser una salida solidaria al conflicto, que permita una visión constructiva de futuro (Urrego Mendoza & Escobar Córdoba, 2015). En este sentido, la noviolencia puede aportar significativamente al proceso de posconflicto en Colombia.

Teniendo en cuenta lo anterior, Urrego Mendoza y Escobar Córdoba (2015) indican que ante el escenario de paz que se esta planteando en Colombia, es importante reflexionar sobre el foco de atención que toman las diferentes profesiones y/o disciplinas, en la construcción de conocimiento que contribuya de la mejor manera a lograr un contexto futuro en el que sea posible para sus habitantes vivir en paz, con dignidad y justicia social, evitando la reactivación de nuevos ciclos de violencia. Por ello, articular la noviolencia con la construcción de conocimiento y la formación en diversas disciplinas/profesiones permitiría que ambas (noviolencia y disciplinas) se enriquezcan y aporten al posconflicto.

La producción académica colombiana publicada en revistas científicas acerca de la noviolencia fue escasa entre los años 1985 y 2015, la formación de los autores que más predominan en estas publicaciones son los psicólogos, mostrando un interés particular por el tema (Urrego Mendoza & Escobar Córdoba, 2015). Dadas las características de este tema, así como sus posibles aportes a las disciplinas y a la transformación de contextos sociales, es posible articularla con el área de la psicología denominada psicología de la paz.

El 11 de agosto de 1990, la Asociación Americana de Psicología (APA) crea su división número 48 de *psicología de la paz,* a partir de la cual se la define como una especialidad que se centra en el abordaje de las causas, implicaciones, teorías y resolución de los fenómenos relacionados con la paz; y se le asigna al psicólogo de la paz la función de establecer las mejores estrategias para formar a las personas en las maneras en que se debe afrontar una situación de violencia (Corona Arias , 2017).

Pese a las intenciones tan loables de esta división, esta ha recibido algunas críticas relevantes asociadas a que por un lado, asume una postura hegemónica y reduccionista ante la violencia, patologizando en algunos casos a los sujetos que actúan con violencia sin tener en cuenta una lectura de contexto; y por otro lado, que en su intención de imparcialidad, puede llegar a favorecer la reproducción del sistema de dominación y explotación, al no tomar una postura crítica al respecto (Corona Arias , 2017).

Considerando lo anterior, para poder articular la propuesta de la noviolencia (que contempla una postura crítica y activa ante las realidades sociales de sometimiento y dominación) a esta especialidad de la psicología, se debe asumir una *psicología crítica para la paz*. La cual según Corona Arias (2017) es una psicología situada y desideologizante, en la medida en que utiliza sus conocimientos para desenmascarar discursos y teorías que de alguna manera legitiman la violencia estructural-institucional; esta postura comprende la violencia como un síntoma derivado de dinámicas de orden social y/o político.

En coherencia con estas críticas, el avance en la construcción de conocimientos desde posturas alternas y los aportes de otras disciplinas, la división 48 de la APA se ha ido transformando, actualmente se denomina *Sociedad para el Estudio de la Paz, los Conflictos y la Violencia: División de Psicología de la Paz*, la cual ha centrado su atención en promover la paz en el mundo, las comunidades y las familias, promoviendo investigaciones psicológicas y multidisciplinares sobre la paz (American Psychological Association, 2019). Esta área de la psicología juega un papel muy importante en el actual contexto colombiano de cara al posconflicto.

5. LA FORMACIÓN DE PSICÓLOGOS EN COLOMBIA

Latinoamérica es un continente que ha sido marcado desde su proceso de colonización por distintas problemáticas, que han llevado a que sus países sean definidos como "subdesarrollados" y/o "tercermundistas" por potencias que en parte han tenido responsabilidad del estado actual del continente y son quienes definen las formas "correctas" de desarrollo.

Frente a este panorama, Murueta Reyes (2015) indica que la psicología en América Latina tiene la gran tarea de contribuir a la transformación social, partiendo de la herencia de sus pueblos originarios, quienes resaltan el sentido cósmico, la integración con la naturaleza, el sentido de comunidad y la afectividad, los cuales deben ser actualizados de cara a las necesidades contemporáneas.

Las condiciones particulares de los países Latinoamericanos requieren de una contextualización de las disciplinas para la aplicación de sus conocimientos, sobre todo de las relacionadas con las ciencias sociales. Por ello, no se puede esperar que las teorías, abordajes y metodologías que usen los psicólogos sean las mismas que se utilizan en otros contextos que distan totalmente, como si fuera la aplicación genérica de estos recursos descontextualizados. Por lo tanto, la formación de psicólogos latinoamericanos debe ser diferenciadora.

En consecuencia, Barrero Cuellar (2015) plantea que se deben formar psicólogos que se encuentren comprometidos con establecer relaciones de solidaridad, que cuestionen las injusticias y las desigualdades, que tomen una postura crítica ente las situaciones que se presentan en sus países y que favorezcan las transformaciones sociales. De esta manera, la propuesta de la noviolencia encaja adecuadamente en estos propósitos formativos.

Centrando la atención en la formación de psicólogos en Colombia, es importante reconocer que de cara a las situaciones conflictivas que se presentan en este país, se configuran algunos retos para los psicólogos y su formación. Al respeto Robledo Gómez (2008) indica que quienes se forman en psicología adquieren un compromiso ético y político, que implica contribuir a un proyecto de país y de mundo basados en principios de igualdad y libertad que promueven vidas dignas.

Esta autora manifiesta que algunas de estas situaciones conflictivas se convierten en campos problémicos en los programas de psicología, sobre los cuales se plantean investigaciones y propuestas de intervención, es decir, se construye conocimiento, que contribuyen a los procesos de transformación en el país; estos conocimientos deben ser ubicados histórica y geográficamente, lo que trae consigo la indagación sobre lo que significa vivir en un territorio material y simbólico como lo es Colombia (Robledo Gómez , 2008).

El actual proceso de posconflicto en este país ha generado numerosas reflexiones en diversos ámbitos, entre los que se encuentra la psicología, la cual desde su praxis aporta en la construcción de paz. Principalmente su contribución ha girado en torno a la atención de personas afectadas por el conflicto; sin embargo, su labor representa retos que trascienden esta atención, puesto que la sociedad se encuentra en un proceso de movilización hacia la normalización de la convivencia y la gestión no violenta de los conflictos, lo cual debe cuestionar el quehacer del psicólogo tanto en lo profesional como en lo investigativo (Molina Valencia, 2017).

6. CONCLUSIONES

Los ciclos de violencia han hecho parte de la historia de la humanidad; sin embargo, esta no debe naturalizarse, puesto que es un fenómeno que se puede detener con el aporte de distintos actores de la sociedad y con el compromiso y responsabilidad de profesionales de diversas disciplinas.

En Colombia el conflicto armado ha dejado numerosas víctimas, por lo cual actualmente se está atravesando por un momento histórico, en el que se está ejecutando un acuerdo de paz que se logró entre

el gobierno y la guerrilla más antigua del mundo. Si bien este acuerdo se realizó solo con un grupo guerrillero y se mantiene el conflicto con otros grupos armados, no se puede desconocer la importancia de este hecho, dado que las FARC-EP era uno de los grupos ilegales más grandes en Colombia. Además, el devenir positivo de este posconflicto podría dar paso para iniciar las negociaciones con los otros grupos.

El proceso de posconflicto demanda de la puesta en marcha de diferentes estrategias que permitan evitar la reactivación del conflicto y cumplir los acuerdos establecidos. Esta situación invita a replantearse varios procesos o dimensiones, como la educación, orientándola hacia la construcción de paz. Con relación a esto, la noviolencia es una propuesta que, a pesar de nacer y desarrollarse en otras naciones, tiene un gran potencial para situarse y contextualizarse en Colombia, dado que es una puesta que rescata la sabiduría de los pueblos, además que se asemeja a la praxis de muchos de sus pueblos originarios, que establecen relaciones solidarias y no hacen uso de la violencia para gestionar sus conflictos.

Es importante vincular este tema articulado con la psicología crítica de la paz en la propuesta curricular de los programas de psicología, a fin de preparar a sus profesionales para este escenario de posconflicto que de seguro implicará numerosos años.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE LÉON, C. A. (2016). Educación para la paz y políticas educativas. *Revista Inclusión & desarrollo,* 1(3), pp. 17-22.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (2019). *The society for the study of peace, conflict & violence - APA Division 48.* [En línea]
Available at: http://peacepsychology.org/
[Último acceso: 20 Mayo 2019].

BARRERO CUELLAR, E. (2015). Formación de psicólogas y psicólogos en Ameríca Latina: Hacia una nueva razón ético-política para la humanidad. En: E. Barrero Cuellar, ed. *Formación en psicología:Reflexiones y propuestas desde América Latina.* Bogotá: ALFEPSI Editorial, pp. 17-40.

CAMARGO BARRERO, J. A. (2018). Teorías sobre la agresión humana y el conflicto armado colombiano. En: J. G. Castañeda Polanco & J. A. Camargo Barrero, edits. *Conflicto armado y salud mental.* Bogotá: Corporación Minuto de Dios, pp. 15-20.

CINEP/PPP y CERAC (2018). *Cuarto informe de verificación de la implementación del acuerdo final de paz en Colombia para los verificadores internacionales Felipe González y José Mujica,* Bogotá: Fondo multidonante de las Naciones Unidas para el posconflicto.

COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad.* Primera ed. Bogotá: Centro Nacional de Memoria histórica.

CORONA ARIAS , J. C. (2017). Psicología de la paz: crítica, violencia y el quehacer del psicólogo. *Teoría y crítica de la psicología,* 1(9), pp. 69-81.

CUBIDES CÁRDENAS, J., CALDERA YNFANTE, J. & RAMÍREZ BENÍTEZ, E. (2018). La implementación del Acuerdo de Paz y la Seguridad en Colombia en el posconflicto. *Utopía y praxis latinoamericana ,* 2(23), pp. 178-193.

FAJARDO MONTAÑA , D. A. (2015). *Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana.* Primera ed. Bogotá: Gentes del Común.

FERNÁNDEZ NIÑO, C. H. (2012). Noviolencia, educación para el desarrollo y formación ciudadana. Aspectos críticos y perspectivas.. En: L. M. López Murcia & A. Orrego Echavarría , edits. *Deconstruyendo la educación para el desarrollo, una mirada desde Latinoamérica..* Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios, pp. 199-223.

GOBIERNO NACIONAL DE COLOMBIA Y FUERZAS REVOLUCIONARIAS DE COLOMBIa - EJERCITO DEL PUEBLO (2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera,* La Habana : s.n.

LOPEZ MARTÍNEZ , M. (2015). Nonviolence in social sciences: towards a consensual definition. *Revista de Paz y Conflictos ,* 8(1), pp. 63-81.

LÓPEZ MARTÍNEZ, M. (2004). Principios y argumentos de la Noviolencia. En: B. Molina Rueda & F. A. Muñoz Muñoz, edits. *Manual de paz y conflictos.* Granada: Universidad de Granada, pp. 303-330.

MARTÍN MORILLAS, J. M. (2004). ¿Qué es la violencia?. En: B. Molina Rueda & F. A. Muñoz Muñoz, edits. *Manual de paz y conflictos.* Granada: Universidad de Granada, pp. 226-247.

MOLANO BRAVO, A. (2015). Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010). En: *Conflicto social y rebelión armada en Colombia.* Bogotá: Gentes del común .

MOLANO ROJAS, A. (2015). Justicia para el posconflicto: viejos y nuevos problemas en escenarios complejos. En: A. Molano Rojas, ed. *El posconflicto en Colombia: Reflexiones y propuestas para recorrer la transición..* Bogotá: Instituto de Ciencia Política Hernán Echavarria , pp. 15-24.

MOLINA VALENCIA, N. (2017). Retos de la psicología en la construcción de paz en Colombia: ¿fatalismo o ingenuidad? Pensamiento Psicológico. *Pensamiento psicológico ,* 15(1), pp. 115-126.

MORENO PARRA, H. A. (2014). La paz imperfecta en el marco del conflicto político armado en Colombia. *Entramado,* 1(10), pp. 202-218.

MUÑOZ MUÑOZ, F. A. (2010). Conflictos, paz y violencia. *Afinidades: revista de literatura y pensamiento,* Issue 3, pp. 139 - 144.

MURUETA REYES, M. E. (2015). Presentación. En: E. Barrero Cuellar , ed. *Formación en psicología: reflexiones y propuestas desde América Latina.* Bogotá: ALFEPSI Editorial, pp. 9-16.

PATIÑO VILLA , C. A. (2015). Posconflicto en Colombia: retos complejos . En: A. M. Rojas, ed. *El posconflicto en Colombia: Reflexiones y propuestas para recorrer la transición.* Bogotá: Instituto de Ciencia Política Hernán Echavarría Olózaga: Fundación Konrad Adenauer Colombia, pp. 25-34.

PRIETO BOTERO, M. (2015). Presentación del ICP. En: A. Molano Rojas , ed. *El posconflicto en Colombia: Reflexiones y propuestas para recorrer la transición / Andrés Molano Rojas, compilador académico.* Bogotá: Instituto de Ciencia Política Hernán Echavarría Olózaga: Fundación Konrad Adenauer Colombia, pp. 7-10.

ROBLEDO GÓMEZ , Á. M. (2008). La formación de psicólogas y psicólogos en Colombia. *Universitas Psychologica,* 7(1), pp. 9-18.

SILVA PRADA , D. F. (2011). *Asociaciones campesinas en resistencia civil: Construcción de paz y desarrollo en el Magdalena Medio..* Primera ed. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.

TUVILLA RAYO, J. (2004). Cultura de paz y educación. En: B. Molina Rueda & F. A. Muñoz Muñoz, edits. *Manual de paz y conflictos.* Granada: Universidad de Granada, pp. 387-426.

URREGO MENDOZA, Z. C. & ESCOBAR CÓRDOBA, F. (2015). Investigación en salud para la paz de Colombia: ¿Estudiar la noviolencia o la violencia?. *Revista de la Facultad de Medicina,* 63(3), pp. 351-353.

VARGAS CASTIBLANCO, N. E., VARGAS GUZMAN , A. & FAGUA GARCÍA , S. C. (2019). Paz y convivencia escolar: Una experiencia en Ciudad Bolívar. *Inclusión & Desarrollo,* 1(6), pp. 3-15.

BIODATA

Jenny Andrea ROMERO GONZÁLEZ: Psicóloga de la Universidad Santo Tomás (Bogotá - Colombia), magister en investigación social interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (Bogotá - Colombia), cuenta con formación complementaria en docencia universitaria e investigación del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Es docente de investigación y líder editorial de la dirección de investigación de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - Sede Vicerrectoria Regional Bogotá Sur. Sus intereses investigativos se relacionan con las narrativas, las subjetividades, la construcción de paz, las violencias, el género y la movilidad, frente a los cuales tiene producción académica.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

ESTUDIOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 249-251
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La verdad es de todos
El testamento cultural de Andrés Ortiz-Osés

José Ángel BERGUA
jabergua@unizar.es
Universidad de Zaragoza, España

Entrevistamos a continuación al filósofo y antropólogo aragonés Andrés Ortiz-Osés en el Seminario de san Carlos de Zaragoza, desde donde ejerce una especie de sacerdocio cultural. Detrás quedan sus estudios en Europa y la jubilación de su brillante cátedra en la Universidad de Deusto en Bilbao, bajo una enfermedad que aún no puede con su agudeza y creatividad. Acaba de presentar en la Biblioteca de Aragón, acompañado de Eloy Fernández Clemente y Guillermo Fatás, dos nuevos libros, El secreto de existir (o sea, el amor humano) y Lo demónico (o sea, la ambivalencia humana). Esta entrevista se ofrece a modo de testamento cultural de nuestro ilustre pensador y escritor, reconocido internacionalmente por su aporte filosófico-antropológico pero también aforístico-poético.

JAB: -Profesor, esta recia tierra aragonesa ha sido su cuna y puede ser su tumba, qué ha recibido de ella y qué le ha dado vitalmente:

AOO: He recibido de ella el gozo de nacer en Tardienta (Huesca), junto al gran canal, y el dolor de haber sufrido las consecuencias de nuestra guerra incivil, así que le devuelvo el amor y el sufrimiento. Por lo demás, pienso que Aragón es tierra de contrastes entre el norte y el sur, el frío y el calor, la expansión mediterránea por Cataluña y la expansión atlántica por Castilla, la reciedumbre por fuera y la sentimentalidad por dentro, cuyo arquetipo global es Goya. Yo mismo me considero tan ambivalente que he proyectado una filosofía de la ambivalencia, así pues de los contrastes.

JAB: - Podría condensarnos en qué consiste esta su filosofía de la ambivalencia o del contraste:

AOO: Consiste en comprender que toda nuestra existencia, incluida la realidad del universo, es ambivalente: Dios y el diablo, vida y muerte, bueno y malo, positivo y negativo, fascinante y terrible. Asumir la ambivalencia de todo es asumir flexiblemente la realidad en su urdimbre ambigua y oscilante, claroscura, y no dejarse llevar por los extremos o extremismos, estar abierto al devenir de lo real en su evolución evitando su involución regresiva, pero también su revolución alocada. La ambivalencia nos salva de toda unilateralidad parcial y de toda cerrazón total o totalitaria (sea a la derecha o a la izquierda).

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

JAB: -Por eso afirma que la verdad es de todos y todas…

AOO: En efecto, la verdad es de todos y todas y de nadie en particular, porque la verdad no es posesión de nadie. La verdad es inter-verdad, verdad dialógica y democrática, verdad encarnada como sentido existencial y no como una esencia o fundamento dogmático. La verdad es humana, intersubjetiva y relacional, y no absoluta o absolutista pero tampoco meramente relativista. La verdad es paradójicamente implicación de contrarios, mediación y remediación de los opuestos, lo que incluye una política del consenso pragmático frente a la trinchera ideológica cerril. Esta mediación hay que realizarla desde un centro descentrado y desde un medio dinámico o remediador y no estático ni obturador.

JAB-Quizás por ello propugna una creatividad cultural abierta al otro y su otredad radical:

AOO: Así es, la procreación es el modelo de toda creación o creatividad humana, la cual consiste en acceder al límite o frontera y transitarla culturalmente, o sea, en penetrar simbólicamente en la otredad, lo que es propio de la ciencia, o bien ser penetrado simbólicamente por la otredad, lo que es propio de la conciencia. Por eso en el fondo de toda pro-creación está agazapado el amor, ya que en el amor yo soy otro, porque hay un proceso de otración o transformación radical. Crear es procrear simbólicamente, es decir, culturalmente.

JAB: -El tema del amor, junto al de la muerte, parece entrar con fuerza en esta su última etapa de la vida, inaugurada con su conocida obra Amor y sentido:

AOO: Bueno, el amor constituye el sentido trascendental de la vida humana, aunque esté atravesado de esa ambivalencia que atraviesa todo el ser de lo real. Sólo el amor puede afrontar la muerte humanamente, y en mi caso pondero especialmente el amor de amistad, como quería Montaigne. Pero también la propia muerte es ambivalente, porque al tiempo que finiquita nuestra vida significa sin embargo el descanso eterno y la paz perpetua para fieles e infieles, creyentes y no creyentes. El amor y la muerte tienen en común que representan la apertura radical al otro u otra (en el caso del amor), así como a la otredad radical en el caso de la muerte, por eso la literatura los concelebra conjuntamente.

JAB: -Su filosofía es conocida por ser antropológica, y usted se define por ser un hermeneuta o intérprete de la cultura, autor del famoso Diccionario de hermenéutica (palabra que significa interpretación): nos gustaría conocer su interpretación de las culturas:

AOO: Pues bien, he distinguido entre una vieja cultura matriarcal, en torno a la diosa Madre (la tierra o naturaleza), una posterior cultura patriarcal en torno al dios Padre (símbolo de lo celeste), y una última cultura fratriarcal que ya no diviniza verticalmente a la Madre ni al Padre, sino al hijo-hermano horizontalmente y, por tanto, democráticamente. Así que lo primero que privilegiamos es la nación donde nacemos (la matria), luego privilegiamos nuestra estancia en un estado (la patria), y finalmente privilegiamos cívica o civilmente la fratria o hermandad democrática, instaurada por una confluencia greco-cristiano-ilustrada.

JAB: -Usted ha descubierto esos rasgos en la gran tradición del Pilar de Zaragoza.

AOO: En el Pilar de Zaragoza puede observarse todavía un trasfondo pagano matriarcal, ya que el pilar o columna era un árbol mineralizado que fungía de trono sobre el que se asentaba la vieja diosa madre mediterránea, aunque luego en el cristianismo posterior el pilar o columna, asiento de la Virgen Madre, adquiere cierta connotación patriarcal de fundamento inmóvil o inmutable. Pero yo interpretaría el Pilar precisamente como el encuentro fratrial o fratriarcal de la religiosidad pagana naturalista y la religión cristiana

sobrenaturalista, de la vieja diosa madre y de la nueva Virgen Madre, de la naturaleza terrestre y de la trascendencia celeste, en una especie de encuentro ecuménico intercultural.

JAB: -Todo ello parece llevarnos a una revisión crítica de viejas y nuevas actitudes ideológicas y cerradas inculturalmente.

AOO: Efectivamente, se trata de criticar el viejo mito del héroe patriarcal que, lanza en mano, mata al arcaico dragón matriarcal. Es la lucha a sangre y fuego entre Dios y el diablo, el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda, y también viceversa. Frente a semejante belicismo necesitamos un armisticio, ya que se trata de contrarios complementarios, como decía Machado, representantes de aquella ambivalencia radical que constituye la realidad del ser en su dialéctica o dualéctica generalizada, así pues, en su coimplicacionismo simbólico y real. Por lo demás, un auténtico Dios no puede tratar de aniquilar al diablo sino de transformarlo o redimirlo, de modo que el bien se abra al mal para su asunción, y que el mal se abra al bien para su remediación.

JAB: Aquí concluye la entrevista a Andrés Ortiz-Osés, mas ¿cómo definirlo finalmente? Él mismo parece definirse como una especie de ilustrado romántico, porque proyecta una razón simbólica o afectiva, cálida y latina. Acaso por ello, y por su familia y amigos, ha acabado retirándose en su tierra, hacia el sur, abandonando el norte europeo o peninsular. Hay algo gracianesco en su vida y escritura que emula al jesuita B.Gracián, lo mismo que hay algo ambivalente en su persona que lo hace cercano y diferente a un tiempo. Quizá el secreto de su existir estribe en lo que describe como el amor de los contrarios: paradoja e ingenio sagaz propio de la casa. El legado de Ortiz-Osés incluye aún varios libros inéditos, aunque acaba de aparecer El amor y la muerte en la Universidad de Chile.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

25 aniversario

LIBRARIUS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 252-255
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.3740125

La crítica del eurocentrismo del llamado "marxismo occidental". A propósito de la obra de: **LOSURDO Doménico**. (2019). *El marxismo occidental. Cómo nació, como murió y cómo puede resucitar*», Madrid, Editorial Trotta, 207p.

Néstor KOHAN
teoriasocial.na@gmail.com
Universidad de Buenos Aires
IEALC, CONICET. Argentina

El mundo de la farándula intelectual está atravesado de estrellas fugaces que viven sus cinco minutos de fama y se apagan, sin pena ni gloria. Al poco tiempo todo el mundo se olvida de ellas. Sus libros pasan inmediatamente a la mesa de saldos. No permanecen en la historia del pensamiento ni como bibliografía de apoyo o secundaria. No es éste precisamente el caso de Doménico Losurdo, el erudito pensador marxista italiano, comprometido con las causas populares, agudo polemista, perteneciente a la tradición comunista, ácidamente impugnador del eurocentrismo de las academias en las que él mismo se formó y filósofo crítico hacia "afuera" y hacia "adentro" del propio paradigma marxista.

Su trabajo más reciente, que corona una extensa obra donde no hay un solo volumen "de relleno", está centrado en la crítica severa y exhaustiva del denominado "marxismo occidental".

Aunque esta última expresión la volvió famosa el historiador británico Perry Anderson, antiguo director de la prestigiosa revista *New Left Review*, en su texto ampliamente conocido bajo el título *Consideraciones sobre el marxismo occidental* [1976], en realidad la dicotomía entre un marxismo europeo y los demás marxismos (asiáticos, africanos, latinoamericanos, etc.) viene de mucho antes.

En el siglo XX, desde la segunda posguerra en adelante, durante el auge de la denominada "guerra fría" y quizás como una concesión (inconsciente) a este singular clima cultural de bloques geopolíticos en disputa y emergencia de la revolución anticolonialista a escala mundial, se instaló como un axioma autoevidente la antinomia entre un "marxismo occidental", refinado, sutil, erudito, humanista, etc. y un marxismo primitivo, rudimentario, tosco, esquemático, propio de las sociedades "atrasadas", no occidentales, periféricas y dependientes. A este segundo marxismo se lo denominó de distintas maneras: "marxismo soviético", marxismo oriental, marxismo tercermundista, marxismo africano, marxismo latinoamericano, etc.

Quien introdujo semejante dicotomía, desde el *Collège de France* [Colegio de Francia], es decir, desde lo más selecto de una Academia parisina perteneciente a una Francia colonialista en guerra por sus dominios ultramarinos de Argelia y Vietnam, fue principalmente el pensador Maurice Merleau-Ponty en su conocido libro *Aventuras de la dialéctica* (Merleau-Ponty, M. [1955] (1957): 37 y ss.), donde le dedicaba un capítulo completo a esta problemática, titulado precisamente "El marxismo «occidental»".

Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Luego de Merleau-Ponty, desde su exilio en los Estados Unidos, le tocó el turno a Herbert Marcuse adoptar y reproducir la misma antinomia en su obra de 1958 *El marxismo soviético (Un análisis crítico)*, publicada inicialmente en el corazón de la Academia estadounidense (*Columbia University Press*). En ella insistía con esta contraposición, ya por entonces asumida como un lugar incuestionable en el terreno del debate ideológico de la guerra fría (Marcuse, H. [1958] (1984): 43 y ss.; 200 y ss.).

(Es verdad que una década después de aquel ensayo, durante la rebelión juvenil alemana, Herbert Marcuse, sin abandonar la contraposición central que estructuraba el argumento de *El marxismo soviético*, en sus debates públicos con Rudi Dutschke —máximo dirigente marxista del movimiento estudiantil en Berlín occidental— otorga un lugar destacado a la guerra de Vietnam en las discusiones (Marcuse, H. [1967] (1986)). Sin embargo, tampoco deja de ser cierto que ese mismo año, y en forma totalmente contradictoria con sus posiciones pro-Vietnam, Marcuse toma partido —curiosamente apelando a su origen judío, a pesar de que sabía perfectamente que judaísmo y sionismo no son de ninguna manera sinónimos ni términos homologables— a favor del estado de Israel contra los movimientos de liberación nacional anticolonialistas de Oriente medio (Losurdo, D. (2019): 93-94).

Tres años más tarde de que apareciera *El marxismo soviético* de Marcuse en la Universidad de Columbia (USA); en 1961 (el mismo año de la invasión a Cuba donde las tropas invasoras, dirigidas y tuteladas por las Fuerzas Armadas estadounidenses, son derrotadas y militarmente humilladas por las Fuerzas Armadas Revolucionarias [FAR], cubanas, en Playa Girón), también desde su exilio en Estados Unidos y a través de un prestigioso sello editorial norteamericano, Erich Fromm volvía a girar tercamente sobre el mismo eje, postulando una hermenéutica del joven Marx, en cuya conclusión ubicaba al autor de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, por oposición al comunismo y sin mayores matices, como un… "*representante de la tradición occidental*" (Fromm, E. [1961] (1973): 92-93).

Quince años más tarde, quien coronó esta prolongada construcción de la dicotomía, ahora con mayor distanciamiento e incluso animándose a la polémica, pero dejando intactas las sedimentaciones excluyentes de la antinomia central, las características y las peculiaridades atribuidas a cada uno de los "marxismos" fue, como es bien conocido, Perry Anderson, en su ya clásico *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (Anderson, P. [1976] (1990): 35 y ss.). Si en 1955 Merleau-Ponty todavía vacilaba en utilizar comillas para referirse al marxismo «occidental», dos décadas después, en 1976, Anderson abandonaba toda ambivalencia, asumiendo sin comillas, dudas ni zigzagueos la occidentalización del marxismo pretendidamente más exquisito e intelectualmente superior.

Cuatro autoridades de la teoría social mundial. Dos filósofos: uno francés (Merleau-Ponty), el otro alemán (Marcuse); un psicoanalista: (Fromm), también alemán; y finalmente un historiador: (Anderson), británico. Todos europeos y occidentales, que adoptaban como un dato autoevidente esa supuesta disyuntiva, en la cual el "marxismo occidental", aún con sus limitaciones (por ejemplo su academicismo, su lenguaje críptico y su incapacidad para elaborar estrategias políticas, como observara en su reconstrucción Perry Anderson), se mostraba infinitamente superior frente a su contracara supuestamente "primitiva" y "subdesarrollada" (no es casual que en ninguna de las cuatro obras, hoy canónicas, apareciera, ni siquiera mencionada en una simple nota al pie, ni una sola personalidad ni una sola obra, ni un solo artículo o creación intelectual del marxismo de América latina).

Sin embargo, recorriendo y reflexionando sobre aquellas posiciones abiertamente occidentalistas, nos interrogamos: ¿la emergencia del "marxismo occidental" no es muy anterior, en su proceso de gestación y consolidación, a los limitados criterios cronológicos asumidos por Merleau-Ponty, Marcuse, Fromm y Anderson? ¿El occidentalismo no impregna y recorre, como una arteria vital, gran parte de la producción teórica y de la circulación de saberes y perspectivas ya desde la Segunda Internacional?

Y continuamos con nuestras preguntas e interrogaciones. ¿Era realmente superior dicho "marxismo occidental" frente a los marxismos revolucionarios del Tercer Mundo, creados, elaborados y producidos desde los "eslabones más débiles" —según la conocida expresión de Lenin— de la cadena imperialista mundial?

En la práctica, no obstante sus ornamentos eruditos y sus barrocas citas de los clásicos, los exponentes occidentalistas más renombrados desde los tiempos de la Segunda Internacional en adelante, dejaban intactos e incluso legitimaban muchos de los antiguos prejuicios de la supuesta *White Supremacy* [supremacía blanca] del Occidente colonialista, desconociendo en sus reflexiones y objetos de estudio las diversas opresiones coloniales del régimen capitalista entendido como sistema de explotación y dominación **a escala mundial**.

Por contraposición con las elaboraciones hoy ya canonizadas de Merleau-Ponty, Marcuse, Fromm y Anderson, mucho más cerca nuestro, en la obra que estamos reseñando, el pensador marxista Doménico Losurdo ha puesto en discusión aquella pretendida superioridad teórica e intelectual del "marxismo occidental". Lo ha hecho —esto es lo que aquí más nos interesa— cuestionando duramente su sospechoso silencio frente a la opresión colonial de la inmensa mayoría de la población mundial, conformada por pueblos, etnias y nacionalidades enteras sometidas al colonialismo y al neocolonialismo euro-norteamericano (Losurdo, D. (2019): 46, 51-52, 59 y ss.).

Según Losurdo, la impotencia política de gran parte de las obras y hermenéuticas de los marxistas "occidentales" para dar cuenta de la opresión colonial-nacional a escala mundial, incluyendo su silencio sospechoso frente a gigantescas guerras de liberación de las que tercamente han hecho caso omiso, expresa notables déficits y vacíos teóricos que inducen a poner en discusión su pretendida y celebrada "superioridad intelectual" por sobre el marxismo de los bolcheviques y otros marxismos revolucionarios de las periferias del sistema capitalista mundial.

Por más que la reciente obra de Doménico Losurdo aspire a ser una respuesta polémica frente a la historiografía consagrada de Perry Anderson, por nuestra cuenta agregamos que esta sospecha acertada y este sólido cuestionamiento sobre la pretendida e injustificada "superioridad intelectual del marxismo occidental" se extiende en realidad, no sólo a partir desde la década de 1930 en adelante —como postulaba Perry Anderson (mucho más preciso que Merleau-Ponty, Marcuse y Fromm) guiándose por un doble criterio geográfico y generacional (Anderson, P. [1976] (1990): 10-15)— sino desde mucho antes, esto es, desde los tiempos del eurocentrismo occidentalista-colonialista de la Segunda Internacional (organización donde se destacaron por su defensa acrítica del colonialismo pensadores y políticos como Eduard Bernstein, Hendrikus Hubertus (Henri) Van Kol, Emile Vandervelde y muchos otros reformistas como Terwagne, Rouanet, etc., además del afamado Karl Kautsky, entre tantos otros).

Ubicando en ese horizonte polémico la perspectiva reciente de Losurdo, debemos advertir que su autor elude las medias tintas y los eufemismos. Filosofando e historiando con el martillo, Losurdo no se cansa de demoler ídolos, pero no para quedarse en un cómodo nihilismo ni en una inofensiva pose de provocador "terrible", sino proponiendo un descentramiento del marxismo eurocéntrico e invitando a la intelectualidad occidental a abrirse al marxismo del Sur Global.

La crítica global ensayada por Losurdo se mueve en dos niveles epistemológicos: (a) la crítica hermenéutica de obras y autores, incluyendo desde autoridades ya canonizadas hasta "estrellas" de la farándula intelectual hoy a la moda, (b) la crítica histórico-social de procesos políticos frente a los cuales el llamado "marxismo occidental" se ha mostrado impotente, mudo, atado de pies y manos, postergando su "espíritu crítico" para un lejano futuro mesiánico

En este último rubro, Losurdo nos propone una novedosa relectura del siglo XX (notablemente distinta a la propuesta por el historiador Eric Hobsbawm) que no sólo destroza el anticomunismo convencional, los denominados "revisionismos" filo-fascistas o nostálgicos del nazismo y de la pretendida supremacía blanca, sino que al mismo tiempo descentra los relatos tradicionales sobre las dos guerras mundiales, en la primera mitad del siglo XX y sobre toda la lucha de los pueblos periféricos,

dependientes, subdesarrollados y sus procesos anticolonialistas, en la segunda mitad de dicho siglo.

Para Losurdo todo el siglo XX está marcado por el despertar de guerras nacionales (Rusia liberándose de la invasión neocolonial de la Alemania nazi, China de la invasión japonesa) y luchas anticolonialistas (donde se ubicaría la guerra de Vietnam frente a Francia y Estados Unidos, las liberaciones africanas frente a los racismos europeos, las rebeldías latinoamericanas, etc).

En definitiva, el intento de Doménico Losurdo ensayado en este libro no constituye una "mosca blanca" sino que corona una meditada y prolongada reflexión —volcada en numerosos volúmenes, uno más crítico que el otro, todos elaborados desde la perspectiva de un marxismo renovado y contemporáneo— sobre el racismo, el occidentalismo, la defensa de la esclavitud y el desprecio, pretensiosamente erudito pero en relidad profundamente ignorante, que han atravesado diversos autores consagrados y no pocas tradiciones filosóficas canonizadas durante los dos últimos siglos.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, PERRY [1976] (1990). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México, Siglo XXI.

FROMM, ERICH [1961] (1973). *Marx y su concepto del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica.

LOSURDO, DOMENICO (2019). *El marxismo occidental. Cómo nacio, como murió y cómo puede resucitar.* Madrid, Editorial Trotta.

MARCUSE, HERBERT [1958] (1984): *El marxismo soviético (Un análisis crítico)*. Barcelona, Alianza.

MARCUSE, HERBERT [1967] (1986): *El final de la utopía*. Barcelona, Planeta.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

DIRECTORIO DE AUTORES Y AUTORAS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, nº 89 (abril-junio), 2020, pp. 256-257
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Adrián SOTELO VALENCIA
(UNAM – CELA). México
adriansotelo@politicas.unam.mx

Alba Lucía CRUZ CASTILLO
Universidad de La Salle, Colombia
albaluciacruzcastillo@unisalle.edu.co

Alex IBARRA PEÑA
Universidad Católica Silva Henríquez. Chile.
alexibarra2013@gmail.com

Alexia MASSHOLDER
Universidad de Buenos Aires. Argentina
fmalexia@hotmail.com

Álvaro ACEVEDO-MERLANO
Universidad de la Costa, Colombia
alvaroacevedomerlano@gmail.com

Diana Vanessa VIVARES PORRAS
Fundación Universitaria María Cano. Colombia
dianavanessavivaresporras@fumc.edu.co

Diego Fernando BARRAGÁN GIRALDO
Universidad de La Salle, Colombia
dibarragan@unisalle.edu.co

Edwin Alexander HERNÁNDEZ ZAPATA
Universidad Cooperativa de Colombia. Colombia
edwin.hernandezz@campusucc.edu.co

Francisco TIAPA
Universidad de Los Andes, Venezuela
francisco.tiapa@gmail.com

Jenny Andrea ROMERO GONZALEZ.
Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia.
jennyandrearomerogonzalez@gmail.com

John Harvy ARCIA GRAJALES
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia
arciajohn@gmail.com

José Ángel BERGUA
Universidad de Zaragoza. España
jabegua@unizar.es

Juan Carlos RAMÍREZ SIERRA
Universidad de Sancti Spíritus José Martí Pérez, Cuba
jcramirez@uniss.edu.cu

Lida Esperanza VILLA CASTAÑO
Universidad Cooperativa de Colombia, sede Bogotá
Lida.villacas@campusucc.edu.co

Marc PALLARÈS PIQUER
Universidad Jaume I de Castellón. España
pallarem@edu.uji.es

Mario Iván URUEÑA SÁNCHEZ
Universidad del Rosario. Colombia.
mario.uruena@urosario.ed

Michael LÖWY
Director emérito de investigaciones del Centro
Nacional de Investigaciones Científicas de Francia.
michael.lowy1@gmail.com

Miguel Ángel ROSSI
Universidad de Buenos Aires. Argentina
CONICET, IES y PPaat
mrossi@lorien-sistemas.com

Natalia SÁNCHEZ CORRALES
Universidad de La Salle, Colombia
nasanchez@unisalle.edu.co

Nayar LÓPEZ CASTELLANOS
Universidad Nacional Autónoma de México. México.
nayarlp@hotmail.com

Néstor KOHAN
Universidad de Buenos Aires
IEALC, CONICET. Argentina
teoriasocial.na@gmail.com

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ
Universidad Católica de Colombia. Colombia.
pabloguadarramag@gmail.com

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Normas de Publicación

***Utopía y Praxis Latinoamericana*:** Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional como la Web of Science o Scopus. Editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todos los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Modernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer las pertinencias de los trabajos presentados.

Presentación de originales: Se destacan los siguientes aspectos. En la primera página: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro o cinco palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. No se aceptarán notas al pie en títulos, resumen, palabras clave, nombre de autor/a ni cualquier otra información que no corresponda a la primera página. Estructura de contenido (desde la segunda página): Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos (apartados), conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Los títulos del cuerpo del trabajo deben ir en mayúsculas, cursivas y negritas. Los intertítulos (apartados) deben estar escritos como oraciones normales, sin cursiva y con negrita. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. Utilice una hoja del siguiente tamaño A5 (15,03 x 22,5 cm), margen estrecho. La fuente Arial Narrow 9, a espacio 1,08. Se dispondrá una hoja de modelo para descargar. Además de la lengua castellana, los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas; pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (formatos ".doc", ".docx" o "rtf") al correo utopraxislat@gmail.com.

Secciones de la revista

Aparición regular

Estudios: es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdiciplinarmente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos: es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Notas y debates de Actualidad: es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Reseñas bibliográficas: es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.,) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas. Son publicadas en la sección "Librarius".

Aparición eventual

Ensayos: es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Entrevistas: es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador con- sagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

Formato de citaciones hemero-bibliográficas

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citas

Deben seguir el formato (Apellido: año, p. página). Ejemplo: (Freire: 1970, p. 11).

En tabla de referencias: artículos de revistas, según el siguiente modelo

VAN DIJK, T. A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

En tabla de referencias: Libros de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B. (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excepción será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

Evaluación de las colaboraciones

Todos los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación estos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

Presentación y derechos de los autores y coautores

Los Estudios y Artículos pueden ser de autoría individual o colectiva. El autor/a principal debe suscribir un Email dirigido al Editor solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe agregar al final del cuerpo del trabajo un título llamado “Biodata” con un CV abreviado (igual para los co-autores/as), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copyright es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores/as recibirán una copia electrónica de la revista más las respectivas certificaciones de publicación.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Guidelines for Publication

Utopía y Praxis Lationoamericana (Latin American Utopia and Praxis): Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

Presentation of original texts: The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer that 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Arial Narrow 12, spaced 1,5. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (".doc", ".docx" o "rtf") e-mail: utopraxislat@gmail.com.

Journal sections
Normal features
Studies: exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not to exceed 40 pages.

Articles: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not to exceed 20 pages.

Up-dated notes and debates: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in re- search processes and results. The length should not to exceed 10 pages.

Bibliographical Reviews: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not to exceed 5 pages.

Occasional features

Essays: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not to exceed 15 pages.

Interviews: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

Format for bibliographical quotations

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text re- view committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Citations:

They must follow the format (Surname: year, p. number page). Example: (Freire: 1970, p. 11).

Quotations from journal articles should follow the model below:

VAN DIJK, T.A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this gen- eral norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

Evaluation of Collaborative Efforts

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

Presentation of and rights of authors and co-authors

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive an electronic copy of the journal plus the respective publication certifications.

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Serbiluz
Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información
Biblioteca Digital
Repositorio Académico

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Instrucciones para los Árbitros

Se parte del supuesto de que el/a árbitro es "un par" del arbitrado/a. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar; es decir, que se presume que ambos "dominan el tema", que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa "misión" que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.
Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

1. El nivel teórico del trabajo
Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

2. El nivel metodológico del trabajo
Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Sólo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

3. Nivel de interpretación del trabajo
Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.

4. El nivel bibliográfico de la investigación
Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

5. El nivel de la gramática

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la investigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

6. El nivel de las objeciones u observaciones

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no de- ben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

7. La pronta respuesta del árbitro

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos de- terminados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

8. La presentación formal

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las Normas de Publicación de la revista que aparecen al final de la misma.